
Raymond Aron
Las etapas del pensamiento sociológico
ACCESO ABIERTO
tecnos

El presente volumen es una historia de la sociología centrada en el estudio de los siete principales autores clásicos de esta ciencia: Montesquieu, Comte, Marx y Tocqueville, que son sus fundadores; y Durkheim, Pareto y Weber, que pusieron los cimientos del siglo XX.

El autor de la obra, Raymond Aron, figura también insigne del pensamiento político y social del pasado siglo, no sólo ha tenido en cuenta el interés sociológico de cada uno de estos clásicos, sino también su dimensión política y filosófica.

El lector tiene en sus manos la más recomendable historia de la sociología existente en el actual mercado mundial, en opinión de Emilio Lamo de Espinosa, que se puede leer, dada la elegancia de su estilo, como una galería de retratos históricos. Este libro es de necesaria lectura para todo estudiante o profesional de las ciencias sociales y para toda persona interesada por la historia del pensamiento y la cultura.

Raymond Aron (1905-1983) es un intelectual lúcidamente anclado en la tradición liberal. Su carrera ha sido estelar académica, universitaria y mediáticamente. Entre sus numerosos libros se cuentan *Introducción a la filosofía de la historia*, *El opio de los intelectuales*, *Paz y guerra entre las naciones*, *Tres ensayos sobre la era industrial* y *Pensar la guerra: Clausewitz*.

tecnos
ENSAYOS

1217209
www.tecnos.es

LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO

Montesquieu, Comte, Marx,
Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber

RAYMOND ARON

LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO

Montesquieu, Comte, Marx,
Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber

Traducción de
CARMEN GARCÍA TREVIJANO



Diseño de cubierta:
JV, Diseño gráfico, S. L.



Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-4196-7
Depósito Legal: M. 37.279-2004

Printed in Spain. Impreso en España por Lavel

ÍNDICE

II. LA GENERACIÓN DEL CAMBIO DE SIGLO

INTRODUCCIÓN

> Consideradas en su pasado, las ciencias han liberado al espíritu humano de la tutela que ejercieron sobre él la teología y la metafísica, y que, indispensable en su infancia, tendieron a prolongarla indefinidamente. Consideradas en su situación presente, deben servir, por sus métodos o por sus resultados generales, para determinar la reorganización de las teorías sociales. Consideradas en su futuro, habrán de ser, una vez sistematizadas, la base espiritual permanente del orden social mientras dure en el mundo la actividad de nuestra especie.
>
> AUGUSTE COMTE
> «Considérations philosophiques sur les sciences et les savants» (1825), en *Système de politique positive,* tomo IV, Apéndice, p. 161.

Este libro —o mejor, diría yo, los cursos que le sirvieron de base— tiene su origen en mi experiencia de los congresos mundiales de la Asociación Internacional de Sociología. Desde que nuestros colegas soviéticos participan en ellos, estos congresos ofrecen una ocasión única de seguir el diálogo que se establece entre los sociólogos que se apoyan en una doctrina del siglo XIX, cuyas ideas rectoras son tenidas por adquisiciones definitivas de la ciencia, y los sociólogos formados en las modernas técnicas de observación y experimentación, y en el uso de la encuesta mediante sondeos, cuestionarios o entrevistas. ¿Deberían ser calificados estos sociólogos soviéticos, perfectamente impuestos en las leyes de la historia, como miembros de la misma profesión científica que los sociólogos occidentales? ¿O habría que considerarlos más bien como víctimas de un régimen que es incapaz de separar la ciencia de la ideología, porque ha transformado una ideología, que es residuo de una ciencia anterior, en una verdad de Estado, llamada ciencia por los guardianes de la fe?

* * *

Este diálogo entre sabios o profesores me fascinaba tanto más cuanto se confundía con un diálogo histórico-político, y porque los principales interlocutores, aunque siguiendo caminos distintos, llegaban en cierto sentido a resultados comparables. La sociología de inspiración marxista tiende a ofrecer

una interpretación global de las sociedades modernas, situadas en su lugar durante el curso de la historia universal. El capitalismo ha sucedido al régimen feudal, tal como éste sucedió a la economía antigua, y como el socialismo habrá de suceder al capitalismo. A lo largo del proceso, una minoría se ha apoderado siempre de la plusvalía generada por una masa de trabajadores, primeramente gracias a la esclavitud, luego a la servidumbre, y hoy al asalariado: más adelante, una vez superado el régimen salarial, desaparecerá la plusvalía, y con ella los antagonismos de clase. Sólo el modelo de producción asiático, uno de los cinco modos enumerados por Marx en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, quedó olvidado en el camino: tal vez las querellas entre rusos y chinos inciten a los primeros a dar al concepto de producción asiática y de «economía hidráulica» la importancia que desde hace algunos años le vienen concediendo los sociólogos occidentales. La China popular es más vulnerable para el crítico que utilizara este concepto de lo que jamás lo ha sido la Unión Soviética.

El marxismo comporta al mismo tiempo una estática social y una dinámica social, por retomar los términos de Auguste Comte. Las leyes de la evolución histórica están fundadas en una teoría de las estructuras sociales y en el análisis de las fuerzas y las relaciones de producción, estando a su vez la teoría y el análisis fundados en una filosofía que habitualmente es denominada materialismo dialéctico.

Una doctrina como ésta es al mismo tiempo sintética (o global), histórica y determinista. Comparada con las ciencias sociales particulares, esta doctrina se caracteriza por un enfoque totalizador que abarca el entero conjunto de cada sociedad captada en su movimiento. En lo esencial conoce por tanto no sólo lo que es, sino también lo que será, y anuncia el advenimiento inevitable de un determinado modo de producción: el socialismo. Progresista y determinista a la vez, no abriga la menor duda de que el régimen del futuro va a ser mejor que el del pasado: ¿acaso el desarrollo de las fuerzas de producción no es a la vez el motor de la evolución y la garantía del progreso?

La mayoría de los sociólogos occidentales, y sobre todo los norteamericanos, escuchan con indiferencia esta evocación monótona de las ideas marxistas simplificadas y vulgarizadas. Ya no las discuten en sus escritos. Ignoran las leyes de la sociedad y de la historia, las leyes de la macrosociología, en el doble sentido que la palabra *ignorar* puede tener en esta frase: no las conocen, y se muestran indiferentes a ellas. No creen en la verdad de estas leyes, tampoco que la sociología científica pueda formularlas y demostrarlas, ni que tenga el menor interés investigarlas.

La sociología norteamericana, que desde 1945 ejerce una influencia dominante en el desarrollo de los estudios sociológicos en Europa y en todos los países no comunistas, es sobre todo analítica y empírica. Multiplica las encuestas mediante cuestionarios y entrevistas a fin de determinar cómo viven, piensan, sienten y juzgan los sujetos sociales, o si se lo prefiere, los individuos socializados. ¿Cómo votan los ciudadanos en las diferentes elecciones, cuáles son las variables —edad, sexo, lugar de residencia, categoría socio-profesional, nivel de ingresos, religión, etcétera— que influyen sobre la conducta elec-

toral? ¿Hasta qué punto esa conducta está determinada o modificada por la propaganda de los candidatos? ¿En qué proporción han cambiado de criterio los electores en el curso de la campaña electoral? ¿Cuáles son los agentes de este posible cambio? Estos son algunos de los problemas que se plantea el sociólogo que estudia las elecciones presidenciales en Estados Unidos o en Francia, y que no admiten más respuestas que las arrojadas por las encuestas. Sería fácil utilizar otros muestreos —los obreros de la industria, los campesinos, las relaciones entre cónyuges, la radio y la televisión— para redactar una interminable lista de problemas formulables por el sociólogo a propósito de estas diversas clases de *individuos socializados*, de *categorías sociales*, o de *grupos institucionalizados* o *no institucionalizados*. El objetivo de la investigación es determinar las correlaciones entre las variables, la acción que ejerce cada una de ellas sobre la conducta de tal o cual categoría social, la fijación, no *a priori* sino a través del desarrollo científico mismo, de los grupos reales o los conjuntos definidos por la comunidad, bien sea por sus modos de actuar, o por su adhesión a un mismo sistema de valores, o por una tendencia a la homeostasis, o por un cambio súbito tendente a provocar reacciones compensatorias.

No sería correcto decir que, por su carácter analítico y empírico, este tipo de sociología no atiende más que a los individuos, a sus intenciones y móviles, a sus sentimientos y aspiraciones. Por el contrario, esta sociología puede interesarse por conjuntos o grupos reales, por clases latentes que son ignoradas incluso por aquellos que forman parte de ellas y que constituyen totalidades concretas. Es cierto, sin embargo, que la realidad colectiva es más inmanente que trascendente para el individuo. Los individuos no se ofrecen a la observación sociológica más que bajo el ángulo de su socialización: hay sociedades, no *una* sociedad; y la sociedad global está hecha a base de una multiplicidad de sociedades.

La antítesis entre una sociología sintética e histórica, que no es de hecho más que una *ideología,* y una sociología empírica y analítica, que en último análisis no sería más que una *sociografía,* no es sino una caricatura. Lo era ya hace diez años, cuando yo me proponía escribir este libro, y lo es más todavía hoy, cuando las escuelas científicas delinean en los congresos su propia caricatura arrastradas por la lógica del diálogo y de la polémica.

La antítesis entre *ideología* y *sociografía* no excluye en modo alguno que la sociología cumpla una función análoga en la Unión Soviética y en los Estados Unidos. En las dos esferas, la sociología ha renegado de su función *crítica,* y en el sentido marxista del término ya no pone en tela de juicio los rasgos fundamentales del orden social; la sociología marxista al justificar el poder del Estado y del partido (o del proletariado, si así se quiere), la sociología analítica de Estados Unidos al asumir implícitamente los principios de la sociedad norteamericana.

La sociología marxista del siglo XIX era revolucionaria: saludaba de antemano la revolución que destruiría el régimen capitalista. Además, en la Unión Soviética la revolución salvadora no pertenecía ya al futuro, sino al pasado. Se había producido la ruptura definitiva que Marx había profetizado. A partir de ese momento, por un proceso que es a la vez inevitable y dialéctico, se da una

inversión en el papel de la ciencia social. Una sociología nacida de una intención revolucionaria servirá en adelante para justificar el orden establecido. Sin duda, conserva o cree conservar una función revolucionaria en el seno de las sociedades que no están gobernadas por un partido marxista-leninista. Conservadora en la Unión Soviética, la sociología marxista es revolucionaria o se esfuerza por serlo en Francia o en Estados Unidos. Pero nuestros colegas de los países del Este conocen mal (y hace diez años conocían aún peor) a los países que aún no hicieron su revolución. Por tanto, las circunstancias los obligaban a reservar su rigor para los países que no podían estudiar por sí mismos, y a mostrar una indulgencia sin límites para con su propio medio social.

La sociología empírica y analítica de los Estados Unidos no es una ideología de Estado, y menos aún una exaltación consciente y voluntaria de la sociedad norteamericana. Los sociólogos norteamericanos son a mi juicio casi todos *liberales*, en el sentido que esta palabra tiene al otro lado del Atlántico —es decir, son más demócratas que republicanos, favorables a la movilidad social y a la integración de los negros, y hostiles a las discriminaciones raciales o religiosas. Critican la realidad norteamericana en nombre de las ideas o de los ideales de su país, y no vacilan en reconocer sus múltiples defectos que, como la hidra de la leyenda, parecen surgir igualmente numerosos al día siguiente de la reforma que eliminó o atenuó los defectos denunciados la víspera. Los negros podrán ejercer el derecho al voto, pero ¿qué significa este derecho si los jóvenes no encuentran empleo? Algunos estudiantes negros ingresan en la universidad, pero ¿qué significan esos hechos simbólicos si la inmensa mayoría de las escuelas frecuentadas por los negros son de calidad inferior?

En pocas palabras, los sociólogos soviéticos son conservadores para ellos mismos y revolucionarios para los demás. Los sociólogos norteamericanos son claramente reformistas para su propia sociedad, e implícitamente al menos, para todas las sociedades. Esta oposición no es tan acentuada en 1966 como lo era en 1959, fecha del congreso mundial al que he aludido. Desde entonces los estudios empíricos de orientación norteamericana se han multiplicado en la Europa del Este, tal vez más en Hungría y sobre todo en Polonia que en la Unión Soviética. En este último país se ha desarrollado también una investigación experimental y cuantitativa atenta a problemas claramente delimitados. No es imposible imaginar, en un futuro relativamente próximo, una sociología soviética igualmente reformista, al menos para la Unión Soviética, que combine una aprobación global con unas críticas particulares.

La combinación es menos cómoda en el universo soviético que en el universo americano u occidental por una doble razón. La ideología marxista es más precisa que la ideología implícita de la escuela dominante en la sociología norteamericana, y exige de sus sociólogos una aprobación que no armoniza tan fácilmente con los ideales democráticos como la aprobación que dispensan los sociólogos norteamericanos al régimen político de Estados Unidos. Por otra parte, la crítica de detalle no puede llevarse demasiado lejos sin comprometer la validez de la propia ideología. En efecto, ésta afirma que la ruptura decisiva en el curso de la historia humana ocurrió en 1917, cuando la ocu-

pación del poder por parte del proletariado o del partido permitió la nacionalización de todos los medios de producción. Si después de esta ruptura el movimiento ordinario de las fuerzas humanas prosiguió sin modificación notable, ¿cómo salvaguardar el dogma de la Revolución salvadora? En el momento actual, me parece oportuno repetir una observación irónica formulada en Stresa después de la lectura de dos informes, uno del profesor P. N. Fedoseev, y el otro del profesor B. Barber: los sociólogos soviéticos están más satisfechos de su sociedad que de su ciencia; los sociólogos norteamericanos, en cambio, se sienten más satisfechos aún de su ciencia que de su sociedad.

Tanto en los países europeos como en los del tercer mundo, las dos influencias, ideológica y revolucionaria una, empírica y reformista la otra, están presentes simultáneamente, siendo las circunstancias las que dictan el mayor o menor peso de cada una.

En los países desarrollados, sobre todo en los de Europa Occidental, la sociología norteamericana conduce a los sociólogos «de la revolución a las reformas», y nunca «de las reformas a la revolución». En Francia, donde el mito revolucionario era particularmente vivo, fueron muchos los jóvenes universitarios que adoptaron progresivamente una actitud reformista a medida que su trabajo empírico los obligaba a reemplazar las perspectivas globales por una indagación analítica y parcial.

En cualquier caso, es difícil determinar en este cambio de actitud qué parte es atribuible a los cambios sociales y cuál lo es a la práctica sociológica. En Europa Occidental la situación es cada vez menos revolucionaria. Un crecimiento económico rápido y unas posibilidades de promoción social que aumentan de generación en generación, son factores que no incitan al hombre ordinario a echarse a la calle. Si a esto se añade que el partido revolucionario está vinculado a una potencia extranjera, y que ésta ofrece como ejemplo un régimen cada vez menos edificante, lo sorprendente no es la disminución del ardor revolucionario, sino, por el contrario, la fidelidad de millones de electores al partido que pretende ser el heredero único de las esperanzas revolucionarias.

En Europa, al igual que en los Estados Unidos, ni la tradición de la crítica (en el sentido marxista), ni la tradición de la sociología sintética e histórica están muertas. Con independencia de que sus respectivas críticas tengan por origen el populismo o el marxismo, C. Wright Mills y Herbert Marcuse en Estados Unidos, T. W. Adorno en Alemania, o L. Goldman en Francia, atacan por igual a la teoría formal y ahistórica, tal como está expresada en las obras de T. Parsons, y a las encuestas parciales y empíricas, características de casi todos los sociólogos del mundo que pretenden hacer obra científica. La teoría formal y las encuestas parciales no son inseparables ni lógica ni históricamente. Muchos de los que se sirven efectivamente de las encuestas sectoriales se muestran indiferentes u hostiles a la gran teoría de T. Parsons. Y los parsonianos no suelen ser aficionados a encuestas parcelarias cuya multiplicación y diversidad impediría la generalización y la síntesis. De hecho, los sociólogos de inspiración marxista, celosos de preservar la crítica global o total del orden actual, son enemigos a la vez de la teoría formal y de las encuestas par-

ciales, sin dejar sin embargo que esas dos enemistades se confundan: aunque los dos enfoques han aparecido más o menos vinculados en la sociedad y en la sociología norteamericana durante un cierto tiempo, la conjunción de ambos no es necesaria ni perdurable.

La teoría económica llamada formal o abstracta ha sido ya rechazada tanto por la escuela historicista como por la partidaria del enfoque empírico. Pese a su común hostilidad a la teoría abstracta y ahistórica, estas dos escuelas eran esencialmente distintas. Pero la una y la otra han recuperado la teoría y la historia. Del mismo modo, las escuelas sociológicas hostiles a la teoría formal de Parsons o a la sociografía sin teoría retoman, por caminos distintos, la teoría y la historia, o al menos su expresión conceptual y la búsqueda de proposiciones generales, cualquiera que sea el nivel en que estas generalidades si sitúen. En ciertos casos pueden aún llegar a conclusiones revolucionarias más que reformistas. Desde el momento en que se relaciona con los paíse llamados subdesarrollados en el lenguaje común, la sociología empírica subraya los innumerables obstáculos que las relaciones sociales o las tradiciones religiosas o morales ponen al desarrollo o a la modernización. Una sociología empírica formada en los métodos norteamericanos puede llegar en ciertas circunstancias a la conclusión de que sólo la intervención de un poder revolucionario sería capaz de abatir esas resistencias.

Mediante la teoría del desarrollo, la sociología llamada analítica recupera la historia —un hecho que tiene fácil explicación, dado que esta teoría es una especie de filosofía formalizada de la historia contemporánea. Igualmente recupera la teoría formal, puesto que la comparación entre sociedades exige un sistema conceptual, y por tanto una de las modalidades de lo que los sociólogos llaman hoy teoría.

* * *

Cuando hace siete años comencé este libro, me preguntaba si la sociología marxista, tal como la exponían los sociólogos venidos de la Europa oriental, y la sociología empírica, tal como la practicaban los sociólogos occidentales en general y los sociólogos norteamericanos en particular, tenían algo en común. El retorno a las fuentes, el estudio de las «grandes doctrinas de la sociología histórica», por retomar el título de mis dos cursos publicados por el *Centre de Documentation Universitaire*, tenían como finalidad encontrar una respuesta a este interrogante. El lector no encontrará en este libro la respuesta que yo buscaba entonces, sino otra cosa. Suponiendo que fuera posible una respuesta, tal vez pudiera hallársela al final de un volumen que seguiría a éste, pero que aún no ha sido escrito.

Cierto que desde el primer momento tuve la intención de responder a este interrogante; y, aunque imprecisa e implícita, esa respuesta se deja entrever a lo largo de este libro. Entre la sociología marxista del Este y la sociología parsoniana del Oeste, entre las grandes doctrinas del siglo pasado y las encuestas sectoriales y empíricas de hoy, sigue habiendo una cierta solidaridad, o si se prefiere una cierta continuidad. ¿Cómo ignorar la continuidad entre Marx y Max Weber, entre Max Weber y Parsons, e incluso entre Auguste Comte y

Durkheim, o entre este último, Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss? Es evidente que los sociólogos modernos, son en cierto sentido herederos y continuadores del grupo que según algunos está formado por los pre-sociólogos. La expresión misma de pre-sociólogo subraya la dificultad de la indagación histórica que yo me proponía realizar. Sea cual fuere el objeto de la historia —la institución, la nación o la disciplina científica—, es preciso definir o delimitar este objeto para seguir su devenir. En rigor, el historiador de Francia o de Europa podría ajustarse a un plan sencillo: con la elección de un fragmento del planeta, el hexágono situado entre el Atlántico y el Ural se delimitaría a Francia o a Europa, y el historiador relataría *lo que ocurrió en ese espacio.* Pero de hecho no se recurre jamás a un método tan grosero. Francia y Europa no son entidades geográficas, sino entidades históricas definidas por la conjunción de ciertas instituciones e ideas, aunque cambiantes e identificables, y por una superficie determinada. Esta definición es resultado de unos determinados vaivenes entre el presente y el pasado, de una confrontación entre Francia y la Europa moderna y Francia y la Europa del Siglo de las Luces o de la cristiandad. El buen historiador es el que conserva el sentido de la especificidad de cada época, de la sucesión de éstas, y finalmente de las constantes que autorizan de por sí a hablar de una sola y misma historia.

Cuando el objeto histórico es una disciplina científica, pseudo-científica o semicientífica, la dificultad se agrava. ¿Cuándo comienza lo sociología? ¿Qué autores merecen que se les atribuya carácter de antecesores o fundadores de la sociología? ¿Cuál es la definición más idónea para esta última?

Reconozco que elegí una definición imprecisa, sin que ello signifique que sea arbitraria. La sociología es el estudio que se pretende *científico de lo social como tal,* tanto en el nivel elemental de las relaciones interpersonales, como en el nivel macroscópico de los grandes conjuntos, las clases, las naciones, las civilizaciones o, por utilizar la expresión hoy común, las sociedades globales. Esta definición nos permite entender por qué es tan difícil escribir una historia de la sociología, y determinar dónde empieza y acaba ésta. Hay muchos modos de interpretar la intención científica o el objeto social de esta disciplina. ¿Son esta intención y este objeto una exigencia simultánea de la sociología, o tal vez comienza ésta su andadura tan pronto aparecen uno u otro de estos dos caracteres?

Todas las sociedades poseen una cierta conciencia de sí mismas. Son muchas las que han concebido estudios, pretendidamente objetivos, de tal o cual aspecto de la vida colectiva. La *Política* de Aristóteles puede contemplarse como un tratado de sociología política o como un análisis comparado de muchos regímenes políticos. Aunque la *Política* contiene también un análisis de las instituciones familiares o económicas, su centro era el régimen político, la organización de las relaciones de autoridad en todas las manifestaciones de la vida colectiva, y sobre todo en el nivel donde se realiza del modo más cabal la sociabilidad del hombre: la ciudad. En la medida en que la intención de aprehender lo social como tal es materia del pensamiento sociológico, Montesquieu merece figurar en este libro, más aún que Aristóteles, con el carácter de fundador. En cambio, si se considerase que la *intención científica* era más

esencial que el *enfoque de lo social,* Aristóteles tendría probablemente los mismos derechos a figurar en pie de igualdad con Montesquieu, o incluso con Auguste Comte.

Pero aún hay que ir más lejos. Las doctrinas histórico-sociales del siglo pasado no son el único origen de la sociología moderna, que también cuenta con las fuentes suministradas por las estadísticas administrativas, los *surveys,* o las encuestas empíricas. El profesor Paul Lazarsfeld realiza desde hace varios años, con ayuda de sus alumnos, una investigación histórica sobre estas fuentes de la sociología moderna. Cabe agregar, no sin argumentos sólidos, que la sociología empírica y cuantitativa de hoy debe más a Le Play y a Quételet que a Montesquieu y a Augusto Comte. En último término, los profesores de la Europa oriental se convierten a la sociología actual desde el momento en que ya no se contentan con evocar las leyes de la evolución histórica tal como las formuló Marx, para estudiar en cambio la realidad soviética con ayuda de estadísticas, cuestionarios y entrevistas.

La sociología del siglo XIX marca indudablemente un giro en la reflexión de los hombres sobre sí mismos, el momento en que adquiere condición temática lo social como tal, con su carácter equívoco tanto de relación elemental entre individuos en unos casos, como de entidad global en otros. Igualmente expresa una intención que no es absolutamente nueva, pero sí original por su radicalidad: la de pretender erigirse en un conocimiento propiamente científico, siguiendo el modelo de las ciencias de la naturaleza y persiguiendo su mismo objetivo: que ese conocimiento científico les procure a los hombres el dominio de su sociedad o de su historia, del mismo modo que la física y la química les facilitaron el dominio de las fuerzas naturales. Pero para considerarse científico, ¿no sería necesario abandonar las ambiciones sintéticas y globales de las grandes doctrinas de la sociología histórica?

Comenzando por una investigación sobre los orígenes de la sociología moderna, he desembocado de hecho en una galería de retratos intelectuales. Este desvío ocurrió sin que yo mismo tuviera clara conciencia de ello. Me dirigía a mis alumnos hablando con la libertad que la improvisación permite. En lugar de interrogarme constantemente por aquello que tenía relación con lo que habitualmente se entiende por sociología, me esforcé por captar lo esencial del pensamiento de los sociólogos aquí tratados, sin olvidar lo que consideramos ser la intención específica de la sociología, ni desconocer tampoco que esta intención era inseparable en el siglo pasado de unas concepciones filosóficas y de un ideal político. Puede ser que siga ocurriendo lo mismo entre los sociólogos contemporáneos en el momento en que se aventuran por el terreno de la macrosociología para esbozar una interpretación global de la sociedad.

¿Corresponden estos retratos a sociólogos o a filósofos? No voy a discutir aquí este punto. Digamos que nos encontramos ante una filosofía social de un tipo relativamente nuevo, *un modo de pensar sociológico* que se caracteriza por la intención científica y el enfoque de lo social, modo de pensar que se desarrolla en el último tercio del siglo XX. El *homo sociologicus* va camino de reemplazar al *homo oeconomicus.* Sin distinción de regímenes ni de continentes, las universidades de todo el mundo multiplican las cátedras de socio-

logía, y de un congreso a otro parece acelerarse el ritmo de crecimiento de las publicaciones sociológicas. Los sociólogos reivindican métodos empíricos, realizan encuestas mediante muestreos, aplican su propio sistema conceptual, interrogan desde un cierto ángulo a la realidad social, exhiben un enfoque específico [...] Esta modalidad de pensamiento se nutre de una tradición cuyo origen se encuentra en los personajes aquí retratados.

¿Por qué elegí a estos siete sociólogos? ¿Por qué Saint-Simon, Proudhon, y Herbert Spencer no están incluidos en mi galería? A buen seguro, yo podría aducir algunas razones justificativas: Auguste Comte por intermedio de Durkheim, Marx por causa de las revoluciones del siglo xx, Montesquieu a través de Tocqueville y éste por obra de la ideología norteamericana, pertenecen todos al presente. En cuanto a los tres autores de la segunda parte, ya fueron reunidos por Talcott Parsons en su primer libro importante, *La estructura de la acción social, y* aún se los estudia en nuestras universidades como a maestros más que como a antepasados. Pero yo pecaría de deshonestidad científica si no explicase los determinantes personales que dictaron mi selección.

He comenzado por Montesquieu, a quien ya había dedicado un curso de un año completo, porque el autor de *El espíritu de las leyes* puede ser considerado como filósofo político tanto como sociólogo. Montesquieu continúa analizando y comparando los regímenes políticos a la manera de los filósofos clásicos, pero se esfuerza a la vez por abarcar a todos los sectores del conjunto social y detectar las múltiples relaciones que se dan entre las variables. Es posible que esta elección del primer autor me fuese sugerida por el recuerdo del capítulo que Léon Brunschvicg dedica a Montesquieu en *El progreso de la conciencia en la filosofía occidental,* en el cual saluda a éste no en tanto que precursor de la sociología, sino en tanto que sociólogo por excelencia y figura ejemplar en la utilización del método analítico por oposición al método sintético de Auguste Comte y sus discípulos.

He conservado también la figura de Alexis de Tocqueville porque los sociólogos, sobre todo los franceses, la ignoran con mucha frecuencia. Durkheim reconoció en Montesquieu a un precursor: no creo que haya concedido jamás el mismo rango al autor de *La democracia en América.* Cuando yo estudiaba en el Liceo o en la Universidad, era posible acumular diplomas en letras, filosofía o sociología sin haber oído jamás el nombre que ningún estudiante del otro lado del Atlántico puede ignorar. Hacia el final de su vida, bajo el Segundo Imperio, Alexis de Tocqueville se quejaba de un sentimiento de soledad más profundo que el que había experimentado en los desiertos del Nuevo Mundo. Su destino póstumo en Francia había de prolongar la experiencia de sus últimos años. Tras haber conocido un éxito arrollador con su primer libro, este descendiente de una gran familia normanda, convertido a la democracia por la razón y con tristeza, no jugó en una Francia entregada alternativamente al egoísmo sórdido de los propietarios, a los furores revolucionarios y al despotismo de un solo individuo, el papel al que él aspiraba y que en justicia le hubiera correspondido. Excesivamente liberal para el partido de donde había salido, carente del suficiente entusiasmo por las ideas nuevas a los ojos de los republicanos, no fue acogido por la derecha ni por la izquierda y resultó sospechoso

para todos. Tal es la suerte reservada en Francia a la escuela inglesa o a la angloamericana, quiero decir a los franceses que comparan o comparaban con nostalgia las tumultuosas peripecias de la historia de Francia después de 1789 con la libertad que gozaban los pueblos de habla inglesa.

Aislado políticamente por su adhesión reticente a la democracia, movimiento imparable más que ideal, Tocqueville se opone a algunas de las ideas fundamentales de la escuela sociológica de la que Auguste Comte es tenido por el iniciador y Durkheim el principal representante, por lo menos en Francia. La sociología implica la tematización de lo social en cuanto tal, pero no supone que las instituciones políticas y las formas de gobierno sean *reducibles* a la infraestructura social, o puedan ser deducidas a partir de los rasgos estructurales del orden social. Pero el paso que lleva de la tematización de lo social a la devaluación de lo político o a la negación de la especificidad política se da con bastante facilidad. Bajo formas distintas, se descubre este mismo tránsito tanto en Auguste Comte como en Karl Marx y Émile Durkheim. Tan pronto acabó la guerra, el conflicto histórico entre los regímenes de democracia liberal y los de partido único, vinculados unos y otros a sociedades que Tocqueville hubiera llamado democráticas y Auguste Comte industriales, confiere una rabiosa actualidad a la alternativa con la cual se cierra *La democracia en América*: «Las naciones de nuestros días no podrían consentir que las condiciones prevalentes en su seno no fueran iguales; pero de ellas depende que esa igualdad pueda conducirlas a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria».

Se me podrá preguntar por qué he elegido a Auguste Comte y no a Saint-Simon. La razón es simple. Sea cual sea el papel de Saint-Simon en el pensamiento saint-simoniano, éste no constituye un conjunto sintético que sea comparable al pensamiento comtiano. Aun suponiendo que la mayoría de los temas del positivismo están ya presentes en la obra del conde de Saint-Simon, eco sonoro del espíritu de su tiempo, esos temas no se organizan con verdadero rigor filosófico hasta la intervención del extraño genio de Comte, quien desde el primer momento alimentó la esperanza de abarcar la totalidad del saber de su época para encerrarse voluntariamente a continuación en el edificio intelectual que él mismo había levantado.

Pese a estar familiarizado con su obra, no he incluido a Proudhon en esta galería de retratos porque veo en él más a un moralista y a un socialista que a un sociólogo. No es que Proudhon carezca de una visión sociológica del devenir histórico (cosa que igualmente podría decirse de todos los socialistas); pero difícilmente se lograría extraer de sus obras el equivalente de lo que ofrecen el *Curso de filosofía positiva* o *El capital* al historiador del pensamiento sociológico. En cuanto a Herbert Spencer, reconozco que en principio le tenía reservado un lugar. Pero el retrato exige un conocimiento íntimo del modelo. Había leído varias veces las obras principales de los siete autores a los que llamo «fundadores» de la sociología, pero no podía decir lo mismo de los escritos de Herbert Spencer.

Los retratos, y más aún los esbozos (pues ciertamente, cada uno de estos capítulos merece más la denominación de esbozo que la de retrato) reflejan

siempre, en mayor o menor grado, la personalidad del pintor. Al releer la primera parte después de siete años, y la segunda al cabo de cinco, creí comprender la intención que me había orientado en cada una de estas exposiciones, de la cual es probable que yo no tuviera conciencia en aquel entonces. En los casos de Montesquieu y de Tocqueville, era evidente mi voluntad de defender su causa ante los sociólogos de observancia rigurosa y conseguir que este parlamentario de la Gironda y este diputado de la Mancha fuesen considerados dignos de figurar entre los fundadores de la sociología, a pesar de que ambos hubiesen evitado caer en el sociologismo y mantenido una autonomía (en el sentido causal) e incluso una cierta primacía (en el sentido humano) del orden político en relación con la estructura o la infraestructura social.

Puesto que Auguste Comte había conquistado desde hacía tiempo el reconocimiento de su legitimidad, la exposición de su doctrina se fijaba otro objetivo: interpretar el conjunto de su obra a partir de una intuición original. Tal vez por eso me vi inclinado a atribuir a la filosofía sociológica de Auguste Comte una unidad sistemática mayor de la que realmente tiene —lo cual no sería decir poco—.

La exposición del pensamiento marxista tiene un carácter polémico, dirigido no tanto contra Marx como contra las interpretaciones, tan de moda hace diez años, que subordinaban *El capital* al *Manuscrito económico filosófico*, y desconocían la ruptura entre las obras de juventud, anteriores a 1845, y las de madurez. Al mismo tiempo, deseaba subrayar las ideas de Marx que históricamente han sido esenciales y que los marxistas de la II y la III Internacional habían retenido y utilizado. Por esa razón sacrifiqué el análisis en profundidad —que había emprendido durante otro curso y que espero reanudar algún día— de la diferencia entre la crítica tal como la entendía Marx de 1841 a 1844 y la *crítica de la economía política,* tal como estaba contenida en sus grandes obras. Louis Althusser ha puesto el acento sobre este punto decisivo: la continuidad o la discontinuidad entre el joven Marx y el Marx de *El capital* depende del sentido que se le dé a la palabra «crítica» en los dos momentos de su carrera.

Las tres exposiciones de la segunda parte me parecen más académicas y quizá menos orientadas hacia un objetivo definido. Sin embargo, temo haber sido injusto con Émile Durkheim, por cuyo pensamiento he sentido desde siempre una antipatía visceral. Es probable que esta antipatía se deba a mi resistencia a soportar el *sociologismo* en el que desembocan con tanta frecuencia los análisis sociológicos y las intuiciones más profundas de Émile Durkheim. He insistido, más de lo que seguramente es equitativo, sobre aquello que es más discutible de su obra: su filosofía.

He presentado con indiferencia al autor del *Tratado de sociología general,* aunque hace treinta años le dediqué un artículo apasionadamente hostil. Pareto es un pensador aislado, y al envejecer me siento más cerca de los «autores malditos» aunque hayan merecido en parte la maldición arrojada sobre ellos. Por otra parte, el cinismo paretiano se encuentra ya incorporado en las costumbres. Uno de mis amigos filósofos trata de imbécil a Pareto (aunque debería al menos precisar diciendo: filosóficamente imbécil); no tengo noticia ahora de pro-

fesores que como Célestin Bouglé hace treinta años no podían oír una referencia a Vilfredo Pareto sin manifestar la cólera que provocaba en ellos el simple nombre del gran economista y autor de un monumento sociológico sobre cuyo lugar en la historia del pensamiento no ha sabido aún pronunciarse la posteridad.

Haciendo un verdadero esfuerzo para reconocer los méritos de Durkheim, y falto de pasión con respecto a Pareto, sigo conservando en cambio la admiración que desde mi juventud sentí por Max Weber, pese a que en muchos puntos, algunos de ellos importantes, me encuentro muy alejado de su posición. Max Weber no me irrita jamás ni siquiera cuando discrepo de él; en cambio, ante los argumentos de Durkheim no puedo evitar un sentimiento de malestar incluso ante los que me resultan convincentes. Dejo a los psicoanalistas y a los sociólogos la tarea de interpretar estas reacciones, probablemente impropias de un hombre de ciencia. Pero pese a todo, he tomado algunas precauciones contra mí mismo multiplicando las citas, sin ignorar, por supuesto, que tanto la elección de éstas como las de las estadísticas dejan espacio suficiente para la arbitrariedad.

Una última precisión: en la conclusión de la primera parte conficso mi adhesión a la escuela de los sociólogos liberales, Montesquieu y Tocqueville, a los cuales añado Élie Halévy. Lo hago no sin una cierta ironía, no advertida por los críticos de este libro que ya apareció en Estados Unidos y en Inglaterra. No me parece inútil agregar que no debo nada a la influencia de Montesquieu o de Tocqueville, cuyas obras sólo he estudiado seriamente en los últimos diez años. En cambio, leo y releo los libros de Marx desde hace treinta y cinco. He utilizado varias veces el recurso retórico del paralelo o la oposición Tocqueville-Marx, sobre todo en el primer capítulo del *Ensayo sobre las libertades*. Llegué a Tocqueville a partir del marxismo, de la filosofía alemana y de la observación del mundo actual. Jamás he vacilado entre *La democracia en América y El capital.* Como la mayoría de los estudiantes y los profesores franceses, no había leído *La democracia en América* cuando en 1930 intenté por primera vez, sin lograrlo, demostrarme a mí mismo que Marx estaba en lo cierto y que el capitalismo había sido condenado de una vez por todas en *El capital.* Casi a pesar mío, continúo interesándome más por los misterios de *El capital* que por la prosa cristalina y triste de *La democracia en América.* Mis conclusiones son las de la escuela inglesa, y mi formación está especialmente enraizada en la escuela alemana.

* * *

Este libro ha sido revisado por el señor Guy Berger, auditor del Tribunal de Cuentas. Su contribución excede con mucho a la mera corrección de diversos cursos que no habían sido redactados con anterioridad y que conservaban las imperfecciones de la exposición verbal.

Como anexos, han sido añadidos tres estudios escritos en el curso de los últimos años.

El primero, *Auguste Comte y Alexis de Tocqueville, jueces de Inglaterra,* es el texto de una Conferencia *Basil Zaharoff* que pronuncié en la Universidad

de Oxford en junio de 1965. Agradezco a la Oxford University Press, editora de esta conferencia, su autorización para reproducirla.

El segundo, *Ideas politicas y visión histórica de Tocqueville,* es el texto de una conferencia pronunciada en 1960 en el Instituto de Estudios Políticos de París y publicada por la *Revue française de science politique* en 1960.

Y el último es el texto francés de mi comunicación al XV Congreso de la Asociación Alemana de Sociología, celebrado en Heidelberg en 1964 con ocasión del centenario del nacimiento de Max Weber.

Estos tres estudios pertenecen a la historia de las ideas más que a la de la sociología, en el sentido propiamente científico de este término. Pero en cl pasado, y quizá todavía en el presente, la frontera entre estas dos disciplinas no estaba aún bien delimitada.

I

LOS FUNDADORES

CAPÍTULO 1

CHARLES-LUIS DE SECONDAT BARÓN DE MONTESQUIEU

> Sería el más feliz de los mortales si pudiera hacer que los hombres se curaran de sus prejuicios. Y llamo prejuicios, no a lo que hace que se ignoren ciertas cosas, sino a lo que hace ignorarse a uno mismo.
>
> *El espíritu de las leyes,* Prefacio

Tal vez parezca sorprendente iniciar la historia del pensamiento sociológico con el estudio de Montesquieu, a quien se le considera generalmente en Francia como un precursor de la sociología, mientras que se atribuye, y con toda razón, a Auguste Comte el mérito de haber fundado esta disciplina, si el fundador es aquél que ha creado el término. Pero si se define al sociólogo por una intención específica, la de conocer científicamente lo social como tal, entonces Montesquieu es, en mi opinión, tan sociólogo como el mismo Auguste Comte. La interpretación de la sociología, implícita en *El Espíritu de las leyes* es, en efecto, más «moderna» en ciertos sentidos que la de Auguste Comte. Esto no quiere decir que Montesquieu lleve la razón frente a Comte, sino sólo que a mi juicio Montesquieu no es un precursor, sino uno de los doctrinarios de la sociología.

Considerar a Montesquieu como sociólogo, es responder a una pregunta que se han formulado todos los historiadores: ¿Cuál es la disciplina que cultiva Montesquieu? ¿A qué escuela pertenece?

Esta incertidumbre es patente en la misma organización universitaria francesa. Montesquieu puede figurar simultáneamente en el programa de la licenciatura en letras, en el de filosofía y aún, en ciertos casos, en el de historia.

A un nivel más elevado, los historiadores de las ideas sitúan a Montesquieu entre los hombres de letras, entre los teóricos de la política, entre los historiadores del derecho, y entre los ideólogos que en el siglo XVII analizaron los fundamentos de las instituciones francesas y prepararon la crisis revolucionaria;

y aun hay algunos que lo ubican entre los economistas[1]. Y es, efectivamente, muy cierto que Montesquieu es a la vez un escritor, casi un novelista, un jurista y un filósofo de la política.

Nadie le discute por tanto a su obra *El espíritu de las leyes* el derecho a ocupar el lugar central que tiene en la cultura en general. Pero, a mi juicio, la intención que anima a *El espíritu de las leyes* es sin duda sociológica.

Por lo demás, el mismo Montesquieu no hizo de esta dimensión ningún misterio. Su objetivo fue hacer inteligible la historia. Comprender el dato histórico. Ahora bien, el dato histórico se presenta en forma de una diversidad casi infinita de costumbres, usos, ideas, leyes e instituciones. El punto de partida de la investigación es precisamente esta diversidad en apariencia incoherente. El fin de la investigación debería ser el reemplazo de esta diversidad incoherente por un orden pensado. Al igual que Max Weber, Montesquieu quiso pasar del dato incoherente a un orden inteligible. Y esta actividad es precisamente la que corresponde al sociólogo.

Mas las dos expresiones que acabo de utilizar, diversidad incoherente y orden inteligible, constituyen evidentemente un problema. ¿Cómo descubrir un orden inteligible? ¿Cuál será la naturaleza de este orden inteligible que reemplace a la diversidad radical de los usos y costumbres?

Me parece que en las obras de Montesquieu hay dos respuestas que no son contradictorias, o más bien dos etapas de un proceso de desarrollo. La primera consiste en afirmar que más allá del caos de los accidentes, descubrimos causas profundas, que explican la aparente irracionalidad de los hechos.

Así, en la obra *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia,* escribe Montesquieu:

> «No es la fortuna la que domina al mundo. No hay más que considerar a los romanos, quienes pasaron por una sucesión ininterrumpida de períodos de prosperidad cuando gobernaron según un cierto plan, y una sucesión ininterrumpida de reveses cuando se ajustaron a otro. En toda monarquía actúan causas generales, unas veces morales y otras físicas, que la elevan, la sostienen o la precipitan. Todos los accidentes responden a estas causas, y si el azar de una batalla —es decir, de una causa particular— causó la ruina de un Estado, había una causa general que determinaba que ese Estado pereciese como resultado de una sola batalla. En una palabra, el movimiento principal arrastra consigo a todos los accidentes particulares» (Cap. 18; *O. C.*).

Y en *El espíritu de las leyes* afirma:

> «No fue Pultava lo que perdió a Carlos XII: si no hubiera sido derrotado allí, lo habría sido en cualquier otro lugar. Los reveses de la fortuna se reparan con facilidad, pero los acontecimientos que tienen su origen en la naturaleza de las cosas no se pueden evitar». (Libro X, Cap. XIII; *O. C.*, p. 197).

---

[1] Recuérdese la humorada, por otra parte muy discutible, de J. M. Keynes en su prefacio a la edición francesa de la *Teoría general:* «Montesquieu, el mayor economista francés, que merece compararse con Adam Smith, y que supera en más de cien codos a los fisiócratas, por su perspicacia, claridad de ideas y buen sentido (cualidades que todo economista debería poseer». O. M. KEYNES, *Théorie générale* de *l'emploi*, de *l'intéret et de la monnaie,* traducido al francés por J. DE Largentaye, París, Payot, 1953, p. 13).

La idea que estas dos citas expresan es a mi juicio la primera idea propiamente sociológica de Montesquieu. La formularé del siguiente modo: detrás de la sucesión aparentemente accidental de los hechos, es necesario discernir las causas profundas que los explican.

Sin embargo, una proposición de esta clase no implica que todo lo que ha ocurrido fue necesario por obra de las causas profundas. La sociología no se define inicialmente por el postulado que afirma que los accidentes carecen de eficacia en el curso de la historia.

Determinar si una victoria o una derrota militar fue causada por la corrupción del Estado o por *errores* de técnica o de táctica, es una cuestión de hecho. No hay pruebas que permitan afirmar que toda victoria militar es señal de la grandeza de un Estado, o cualquier derrota el signo de su corrupción.

La segunda respuesta de Montesquieu es más interesante y de consecuencias más importantes. Consiste en afirmar, no que los accidentes se explican por causas profundas, sino que es posible agrupar en un número reducido de tipos la diversidad de costumbres, de usos y de ideas que conforman una sociedad. Entre la diversidad infinita de las costumbres y la unidad absoluta de una sociedad ideal, hay un término intermedio.

El prefacio de *El espíritu de las leyes* expresa ya a las claras esta idea esencial:

> «En primer lugar he examinado a los hombres y me ha parecido que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no se comportaban solamente según su fantasía».

Esta fórmula implica que es posible explicar la variedad de leyes, y que las leyes de cada sociedad están determinadas por ciertas causas que a veces actúan sin que los hombres tengan conciencia de ellas.

Y a continuación prosigue:

> «He asentado los principios y he comprobado que los casos particulares se ajustaban a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general» (*O. C.*, p. 33).

Así pues, es posible explicar de dos modos la diversidad observada en las costumbres: por una parte, remontándose a las causas responsables de las leyes particulares que se observan en un caso particular; por otra, desgajando los principios o tipos que constituyen el nivel intermedio entre la diversidad incoherente y un esquema de validez universal. Tornamos inteligible el *devenir* cuando aprehendemos las *causas* profundas que determinaron el sesgo general de los hechos. Tornamos inteligible la *diversidad* cuando la organizamos dentro de un número reducido de *tipos* o conceptos.

1. *Teoría política*

El problema del aparato conceptual de Montesquieu, del mecanismo que le permite sustituir una diversidad incoherente por un orden pensado, se reduce más o menos a la cuestión, clásica entre los intérpretes, del plan de *El espíritu*

de las leyes. ¿Nos ofrece esta obra un orden inteligible o una colección de observaciones más o menos sutiles sobre tales o cuales aspectos de la realidad histórica?

El espíritu de las leyes está subdividido en varias partes, cuya aparente heterogeneidad ha sido observada a menudo. Desde el punto de vista en que me he situado hay, a mi juicio, esencialmente tres grandes partes.

En primer lugar, los trece libros primeros, que exponen la conocida teoría de los tres tipos de gobierno; es decir, lo que nosotros llamaríamos una sociología política, un esfuerzo por reducir la diversidad de las formas de gobierno a algunos tipos, estando cada uno de ellos definido a la vez por su naturaleza y su principio. La segunda parte abarca desde el libro XIV al libro XIX, y está consagrada a las causas materiales o físicas, es decir, esencialmente a la influencia del clima y el suelo sobre los hombres, sus costumbres y sus instituciones. La tercera parte, que va desde el libro XX al libro XXVI, estudia sucesivamente la influencia de las causas sociales, del comercio, de la moneda, de la población y de la religión sobre las costumbres, los usos y las leyes.

Así pues, al parecer, estas tres partes son en un sentido una sociología de la política; y también un estudio sociológico de las causas —físicas unas, morales otras— que actúan sobre la organización de las sociedades.

En adición a estas tres partes principales, los últimos libros de *El espíritu de las leyes,* que están dedicados al estudio de las legislaciones romana y feudal, representan ilustraciones históricas, y el libro XXIX cuya relación con una de las grandes divisiones sería difícil de establecer, pretende responder a la pregunta: ¿cómo debemos componer las leyes? Puede interpretarse este último libro como una elaboración pragmática de las consecuencias que se deducen del estudio científico.

Finalmente hay un libro de difícil clasificación en este plan de conjunto: el libro XIX, que se ocupa del espíritu general de una nación. No se refiere por lo tanto a ninguna causa particular, o al aspecto político de las instituciones, sino a lo que constituye quizá el principio de unificación de la totalidad de lo social. Sea como fuere, este libro es uno de los más importantes. Pues representa la transición o el vínculo entre la primera parte de *El espíritu de las leyes,* la sociología política, y las dos restantes, que estudian las causas físicas o morales.

Esta presentación del plan de *El espíritu de las leyes* permite formular los problemas esenciales en la interpretación de Montesquieu. Todos los historiadores se muestran intrigados ante las diferencias entre la parte primera y las dos siguientes. Cada vez que constatan la heterogeneidad aparente de los fragmentos de un mismo libro, se sienten tentados a apelar a una interpretación histórica y se afanan por determinar las fechas en las que el autor escribió las diferentes partes.

En el caso de Montesquieu, es posible desarrollar sin excesiva dificultad esta interpretación histórica. Los primeros libros de *El espíritu de las leyes* —si no el primero, por lo menos los libros II al VIII, es decir los que analizan los tres tipos de gobierno— son, si así puede afirmarse, de inspiración aristotélica.

Montesquieu los escribió antes de su viaje a Inglaterra, en una época en la que se encontraba bajo la influencia dominante de la filosofía política clásica.

Ahora bien, en la tradición clásica, la *Política* de Aristóteles era el libro esencial. Sin duda, Montesquieu escribió los primeros libros del *Espíritu* con la *Política* de Aristóteles en la mano. En casi todas las páginas podemos hallar referencias a esa obra en forma de alusiones o de críticas.

Es probable que los libros siguientes, sobre todo el famoso libro XI, sobre la constitución inglesa y la separación de poderes, fueran escritos más tarde, después de haber estado en Inglaterra, bajo la influencia de las observaciones realizadas durante este viaje. Respecto a los libros de sociología consagrados al estudio de las causas físicas o morales, es probable que fueran escritos después de los primeros libros.

A partir de este punto sería fácil pero poco satisfactorio presentar *El espíritu de las leyes* como la yuxtaposición de dos modos de pensar, de dos modos de estudiar la realidad.

Montesquieu sería, por una parte, un discípulo de los filósofos clásicos. En su condición de tal, ha desarrollado una teoría de los tipos de gobierno que, aunque en ciertas cuestiones discrepa de la teoría clásica de Aristóteles, está todavía inmersa en el clima y la tradición de estos filósofos. Al mismo tiempo, Montesquieu sería un sociólogo que busca determinar la influencia que el clima, la naturaleza del terreno, el número de habitantes y la religión pueden ejercer sobre los diferentes aspectos de la vida colectiva.

Dada la doble naturaleza del autor, teórico de la política por una parte y sociólogo por otra, *El espíritu de las leyes* sería una obra incoherente, y no un libro ordenado de acuerdo con un intención predominante y un sistema conceptual, aunque incluyese fragmentos de fechas y quizá inspiraciones diversas.

Antes de resignarse a una interpretación que adjudica más inteligencia al historiador que al autor, y que es capaz de ver inmediatamente la contradicción que habría pasado desapercibida al genio, es preciso buscar ese orden interno que, *con* razón o sin ella, Montesquieu percibía en su propio pensamiento. El problema propuesto es el de la compatibilidad entre la teoría de los *tipos* de gobierno y la teoría de las *causas.*

Montesquieu distingue tres tipos de gobierno: la república, la monarquía y el despotismo. Y cada uno de ellos es definido por referencia a dos conceptos, que de acuerdo con la denominación del autor de *El espíritu de las leyes* son la *naturaleza* y el *principio* del gobierno.

Por su naturaleza el gobierno es lo que es. El principio del gobierno es el sentimiento que debe animar a los hombres subordinados a un tipo de gobierno, para que éste funcione de manera armoniosa. Así, la virtud es el principio de la república, lo cual no significa que en ésta los hombres son virtuosos, sino que deberían serlo, y que las repúblicas son prósperas sólo en la medida en que los ciudadanos son virtuosos[2].

[2] «Entre la naturaleza del gobierno y su principio hay esta diferencia: que su naturaleza es lo que lo hace ser tal, y su principio lo que lo mueve a actuar. La naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que lo ponen en movimiento. Las leyes no deben ser menos relativas al principio de cada gobierno que a su naturaleza (*El espíritu de las leyes,* libro III, cap.1, p. 60).

La naturaleza de cada gobierno está determinada por el número de los que detentan la soberanía. Montesquieu escribe: «Doy por supuestas tres definiciones o, mejor, hechos: uno, que el Gobierno republicano es aquél en que el pueblo entero, o parte del pueblo, tiene el poder soberano; el monárquico, es aquél en que gobierna uno solo, con arreglo a leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el Gobierno despótico una sola persona sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho» (*El espíritu de las leyes,* libro II, cap. 1, p. 48). Aplicada a la república, la distinción —pueblo en corporación o sólo una parte del pueblo— se propone evocar las dos formas de gobierno republicano: la democracia y la aristocracia.

Pero estas definiciones muestran asimismo que la naturaleza de un gobierno no depende sólo del número de los que detentan el poder soberano, sino también del modo en que lo ejercen. La monarquía y el despotismo son regímenes que implican que es solamente una persona la que tiene el poder soberano, pero en el caso del régimen monárquico esa persona gobierna de acuerdo con leyes fijadas y establecidas, mientras que en el caso del despotismo gobierna sin leyes y sin reglas. Tenemos así dos criterios —o para decirlo en la jerga moderna, dos variables— que nos permiten determinar la naturaleza de cada gobierno: por una parte, ¿quién detenta el poder soberano?, y por otra, ¿cuáles son las modalidades del ejercicio de ese poder soberano?

Conviene agregar un tercer criterio, el que se refiere al principio del gobierno. La característica casi jurídica del ejercicio del poder soberano no define de manera suficiente un tipo de gobierno. Por otra parte, cada tipo de gobierno está caracterizado por el sentimiento, sin el cual no puede durar ni prosperar.

Ahora bien, según Montesquieu, hay tres sentimientos políticos fundamentales y cada uno de ellos asegura la estabilidad de un tipo de gobierno. La república depende de la virtud, la monarquía del honor y el despotismo del temor. La virtud de la república no es una virtud moral, sino propiamente política. Es el respeto a las leyes y la consagración del individuo a la colectividad.

El honor, como dice Montesquieu, es «desde el punto de vista filosófico, un falso honor». Es el respeto que cada uno le debe a su propio rango[3].

En cuanto al temor, no es necesario definirlo. Es un sentimiento elemental, y por así decirlo infrapolítico. Pero es un sentimiento del que todos los teóricos de la política se han ocupado, siendo numerosos los que, a partir de Hobbes, han entendido que el temor era el sentimiento más humano y más radical, el que sirve de punto de partida a la explicación del propio Estado. Mas Montesquieu no es un pesimista como Hobbes. A sus ojos, un régimen fundado en el temor está corrompido por esencia, y se encuentra casi en el umbral de la

---

[3] «Es evidente que en una monarquía se necesita menos virtud que en un gobierno popular, ya que en una monarquía el que hace observar las leyes está por encima de ellas, mientras que en el gobierno popular se siente sometido a ellas y sabe que ha de soportsr todo su peso [...] Cuando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos». (*O. C.*, libro III, cap. 3, pp. 61 y 62). «Por naturaleza, el *honor* exige preferencias y distinciones.» (*O. C.*, libro III, cap. 7, p. 66).

negación de la política. Los sujetos que sólo obedecen por temor apenas si pueden ser considerados hombres.

Comparada con la tradición clásica, esta clasificación de los regímenes es original.

Montesquieu considera ante todo a la democracia y a la aristocracia, que en la clasificación de Aristóteles son dos tipos diferenciados, como dos modalidades de un mismo régimen llamado republicano, y distingue a este régimen de la monarquía. Según Montesquieu, Aristóteles no conoció la verdadera naturaleza de la monarquía. Ello se explica fácilmente, pues la monarquía según la concibió Montesquieu sólo se ha realizado con autenticidad en las monarquías europeas[4].

Una razón profunda explica esta originalidad. En Montesquieu, la distinción entre los tipos de gobierno es al mismo tiempo una distinción entre las organizaciones y las estructuras sociales. Aristóteles había concebido una teoría de los regímenes, y al parecer les había conferido un valor general; pero la base social presupuesta por él era la ciudad griega. La monarquía, la aristocracia y la democracia eran las tres modalidades de organización política de las ciudades griegas. Era legítimo distinguir los tipos de gobierno de acuerdo con el número de los que ejercían el poder soberano. Pero este tipo de análisis implicaba que estos tres regímenes eran, empleando una expresión moderna, la superestructura política de cierta forma de sociedad.

La filosofía política clásica apenas si había investigado las relaciones existentes entre los tipos de superestructura política y las bases sociales. No había formulado claramente el problema de la medida en que es posible clasificar los regímenes políticos, al margen de la organización de las sociedades. La contribución decisiva de Montesquieu consistirá precisamente en retomar el problema en su generalidad y combinar el análisis de los regímenes con el de las organizaciones sociales de modo que cada uno de los gobiernos aparezca al mismo tiempo como una cierta sociedad.

El vínculo entre el régimen político y la sociedad es establecido en primer lugar y de manera explícita atendiendo a las dimensiones de la sociedad. De acuerdo con Montesquieu, cada uno de estos tres gobiernos responde a una cierta dimensión de la sociedad dada. Abundan las fórmulas como:

> «Pertenece a la naturaleza de la República no poseer más que un pequeño territorio, pues sin esta condición no puede subsistir (*El espíritu de las leyes,* libro VIII, cap. 16, p. 173).

> «Un Estado monárquico debe ser de mediana extensión. Si fuese pequeño se transformaría en República; si fuese muy extenso, los principales del Estado, grandes por sí mismos, lejos de la mirada del príncipe, y con su Corte fuera de la de él, asegurados contra las ejecuciones rápidas por las leyes y las costumbres, podrían dejar de obedecer ya que no temerían un castigo demasiado lento y lejano» (*O. C.*, libro VIII, cap. 17, p. 174).

[4] En realidad, la distinción fundamental entre república y monarquía aparece ya en Maquiavelo: «Todos los gobiernos, todos los señoríos que tuvieron y tienen imperio sobre los hombres fueron y son repúblicas o principados» (*El Príncipe,* Madrid: Tecnos, 1986).

«Un imperio muy extenso supone una autoridad despótica en el que gobierna» (*O. C.*, libro VIII, cap. 19, p. 175).

Si quisiéramos expresar estas fórmulas en proposiciones de lógica rigurosa, es probable que no se debiera utilizar el lenguaje propio de la causalidad; es decir, afirmar que desde el momento en que el territorio de un Estado sobrepasa cierta dimensión, el despotismo es inevitable, sino sostener más bien que hay una natural concordancia entre el volumen de la sociedad y el tipo de gobierno. Por otra parte, esta alternativa plantea un difícil problema al observador: si a partir de una cierta dimensión el Estado es inevitablemente despótico, ¿no se ve forzado el sociólogo a reconocer la necesidad de un régimen que a su juicio es humano pero moralmente negativo? La única manera de evitar esta inadmisible consecuencia es sostener que los Estados no deben sobrepasar una determinada medida.

Sea como fuere, mediante esta teoría de las dimensiones, Montesquieu remite la clasificación de los regímenes a lo que hoy se conoce como la morfología social, o el volumen de las sociedades, por utilizar la expresión de Durkheim.

Montesquieu asimila igualmente la clasificación de los regímenes al análisis de las sociedades al fundarse en la idea del principio de gobierno, es decir al sentimiento indispensable para el funcionamiento de un cierto régimen. La teoría del principio conduce manifiestamente a una teoría de la organización social.

Si en la república la virtud es el amor a las leyes, la devoción a la colectividad, el patriotismo, por emplear una expresión moderna, desemboca en último análisis en un cierto sentido de la igualdad. Una república es un régimen en el cual los hombres viven por y para la colectividad, en el cual se sienten ciudadanos porque es un régimen que implica que los gobernados son y se sienten iguales unos a otros.

En cambio, el principio de la monarquía es el honor. Montesquieu desarrolla la teoría monárquica en un tono que, en algunos instantes, parece polémico e irónico:

«En las monarquías, la política promueve grandes cosas con el mínimo de virtud posible, del mismo modo que en las más bellas máquinas el arte emplea tan pocos movimientos, fuerzas o ruedas como sea posible. El Estado subsiste con independencia del amor a la patria, del deseo de gloria auténtica, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos, y de las que sólo hemos oído hablar» (*O. C.*, libro III, cap. 5, p. 64).

«Como ya hemos dicho, el gobierno monárquico supone preeminencias, rangos e incluso una nobleza de origen. Por naturaleza, el *honor* exige preferencias y distinciones; así pues, cuadra perfectamente en este Gobierno. La ambición es perniciosa en una República. Por el contrario, en la Monarquía produce buenos efectos; da vida a este tipo de Gobierno y tiene la ventaja de no ser peligrosa porque se puede reprimir constantemente» (*O. C.*, libro III, cap, 7, pp. 66-67).

El presente análisis no es enteramente nuevo. Desde que los hombres comenzaron a reflexionar sobre la política, han vacilado siempre entre dos tesis

extremas: el Estado es próspero sólo cuando los hombres quieren directamente el bien de la colectividad; o bien, puesto que es imposible que los hombres deseen directamente el bien de la colectividad, es bueno el régimen en el que los vicios de los hombres concurren al bien general. La teoría del honor formulada por Montesquieu es una modalidad de la segunda tesis, aunque desnudada de ilusiones. El bien de la colectividad queda asegurado, si no por los vicios de los ciudadanos, al menos por sus cualidades menores, es decir por actitudes que moralmente serían reprobables.

Personalmente pienso que en los capítulos de Montesquieu acerca del honor hay dos actitudes o dos intenciones dominantes: una devaluación relativa del honor comparado con la auténtica virtud política, la de los antiguos y la de las repúblicas; mas hay también una valoración del honor como principio de las relaciones sociales y como protección del Estado contra el mal supremo: el despotismo.

En efecto, aunque los dos gobiernos, el republicano y el monárquico, tienen diferentes esencias, pues uno se basa en la igualdad y el otro en la desigualdad, uno se asienta sobre la virtud política de los ciudadanos y el otro sobre un sustituto de la virtud, que es el honor, estos dos regímenes tienen sin embargo un rasgo común: son regímenes moderados, ninguno de ellos se impone de modo arbitrario y al margen de las leyes. En cambio, cuando llegamos al tercer gobierno —el gobierno despótico— abandonamos el ámbito de los gobiernos moderados. Montesquieu combina con la clasificación de los tres gobiernos una clasificación dualista: gobiernos moderados y gobiernos no moderados. La república y la monarquía son moderadas, el despotismo no lo es.

A este análisis habría que añadirle un tercer tipo de clasificación, que en homenaje a la actual moda, yo llamaría dialéctica. La república se basa en una organización igualitaria de las relaciones entre los miembros de la colectividad. La monarquía se basa esencialmente en la diferenciación y la desigualdad. El despotismo por su parte marca un retorno a la igualdad. Pero, mientras la igualdad republicana es la igualdad en la virtud y en la participación general en el poder soberano, la igualdad despótica es la igualdad en el temor, en la impotencia y en la falta de participación en el poder soberano.

Para Montesquieu, el despotismo es, por así decido, el mal político absoluto. Es cierto que el despotismo es una forma de gobierno quizá inevitable cuando los Estados adquieren proporciones excesivas; pero, al mismo tiempo, el despotismo es el régimen en el cual un solo individuo gobierna sin reglas y sin leyes y donde, por consiguiente, reina el temor. Nos sentimos tentados a afirmar que cada ciudadano teme a todos los demás tan pronto como se implanta el despotismo.

En último análisis, el pensamiento político de Montesquieu muestra una oposición decisiva entre el despotismo, donde cada uno teme a todos los demás, y los regímenes de libertad, donde ningún ciudadano teme a nadie. En los capítulos del libro XI consagrados a la constitución inglesa, Montesquieu ha descrito directa y claramente esta seguridad individual que es fruto de la libertad. En un despotismo, sólo la religión puede representar un límite al po-

der absoluto de quien reina; y aún esta protección tiene un carácter bastante precario.

La presente síntesis no dejará de provocar discusiones y críticas.

En primer lugar, cabe preguntarse si el despotismo es un tipo político concreto en el mismo sentido en que lo son la república o la monarquía. Montesquieu advierte que el modelo de república nos viene dado por las repúblicas antiguas, y en particular por la romana antes de las grandes conquistas. Modelos de monarquía son las monarquías europeas inglesa y francesa, contemporáneas del autor. En cuanto a los modelos de despotismo, se encuentran en su totalidad en los imperios que Montesquieu denomina asiáticos, en una amalgama que reúne al imperio persa y al chino, al imperio de las Indias y al imperio japonés. Sin duda, los conocimientos de Asia que Montesquieu poseía eran fragmentarios, pero en cualquier caso disponía de una documentación que le habría permitido ofrecer una concepción más detallada del despotismo asiático.

Montesquieu está en el origen de una interpretación de la historia de Asia que aún no ha desaparecido y que caracteriza al pensamiento europeo. Según esta interpretación, los regímenes asiáticos serían esencialmente despóticos, factores de supresión de toda estructura política, de toda institución y de toda moderación. En la visión de Montesquieu, el despotismo asiático es el yermo de la servidumbre. El soberano absoluto es único y todopoderoso, y a veces delega sus poderes en un gran visir; pero cualesquiera que sean las modalidades de las relaciones entre el déspota y su medio, no hay clases sociales en equilibrio, ni órdenes ni jerarquías, como tampoco el equivalente de la virtud antigua ni el del honor europeo; el temor reina sobre millones de hombres en el desmesurado ámbito de estos imperios, donde el Estado puede mantenerse sólo a condición de que una sola persona sea todopoderosa.

¿Acaso esta teoría del despotismo asiático no es también, y sobre todo, la imagen ideal del mal político cuya evocación no carece de intenciones polémicas respecto de las monarquías europeas? No olvidemos el famoso dicho: «Todas las monarquías corren a parar en el despotismo, como los ríos en la mar». La idea del despotismo asiático es el odio al desenlace posible de las monarquías cuando éstas pierden el respeto por los rangos, la nobleza, las corporaciones intermedias, sin los cuales el poder absoluto y arbitrario de una sola persona carece totalmente de moderación.

En la medida en que establece una correspondencia entre las dimensiones del territorio y la forma de gobernar, la teoría gubernamental de Montesquieu encierra también el peligro de conducirnos a una cierta clase de fatalismo.

En *El espíritu de las leyes,* hay un movimiento oscilante entre dos extremos. Abundan en esta obra los pasajes que establecen una especie de jerarquía: la república es el mejor de los regímenes; a ésta le sigue la monarquía, y cierra la marcha el despotismo. Pero, por otra parte, si cada régimen es consecuencia irremediable de una determinada dimensión del cuerpo social, lo que nos sale al paso no es una jerarquía de valores, sino un determinismo inexorable.

Mencionemos, finalmente, una última crítica o incertidumbre que se refiere a lo esencial e interesa a la relación entre los regímenes políticos y los

tipos sociales. Esta relación puede ser concebida, en efecto, de diversos modos. El sociólogo o el filósofo pueden pensar que un régimen político puede ser definido de manera suficiente atendiendo a un solo criterio, por ejemplo el número de los que detentan la soberanía, y fundamentar así una clasificación de los regímenes políticos con significado suprahistórico. Tal es la concepción que hallábamos implícitamente en la filosofía política clásica, en la medida en que ésta formulaba una teoría de los regímenes al margen de la organización de la sociedad y presuponiendo, por así decirlo, la validez intemporal de los tipos políticos.

Pero también es posible, como hace más o menos claramente Montesquieu, combinar estrechamente el régimen político y el tipo social. En este caso se desembocaría en lo que Max Weber habría llamado los tres tipos ideales: el de la antigua ciudad, o estado de reducidas dimensiones, gobernado según la república, la democracia o la aristocracia; el tipo ideal de la monarquía europea cuya esencia es la diferenciación de los órdenes, la monarquía legal y moderada; y finalmente, el tipo ideal del despotismo asiático, el estado de dimensiones extremas, el poder absoluto de un solo individuo, donde la religión es el único límite a la arbitrariedad del soberano; la igualdad ha sido restaurada, pero a base de la impotencia de todos.

Montesquieu se inclinó más bien por esta segunda concepción de la relación entre régimen político y tipo social. Pero al mismo tiempo cabe preguntarse en qué medida los regímenes políticos son separables de las entidades históricas en las cuales se realizaron.

En cualquier caso, resulta que la idea esencial es este vínculo establecido entre el modo de gobierno, el tipo de régimen por una parte, y por otra el estilo de las relaciones interpersonales. De hecho, lo decisivo a los ojos de Montesquieu, no es tanto que el poder soberano pertenezca a varias personas o a una sola, sino que se ejerza la autoridad de acuerdo con las leyes y la mesura, o por el contrario arbitrariamente y con violencia. La vida social varía de acuerdo con el modo en que se ejerce el gobierno. Una idea semejante manifiesta toda su amplitud en una sociología de los regímenes políticos.

Por otra parte, sea cual fuere la interpretación de las relaciones entre la clasificación de los regímenes políticos y la de los tipos sociales, no es posible negar a Montesquieu el mérito de haber propuesto claramente el problema. Dudo de que lo haya resuelto definitivamente, pero, ¿acaso alguien lo ha conseguido?

* * *

La distinción entre el gobierno moderado y el inmoderado probablemente es fundamental en el pensamiento de Montesquieu. Esta distinción permite integrar las reflexiones acerca de Inglaterra que hallamos en el libro XI en la teoría de los tipos de gobierno desarrollada en los primeros libros.

En este sentido, el texto esencial es el capítulo 6 del libro XI, donde Montesquieu estudia la Constitución de Inglaterra. Este capítulo tuvo tanta resonancia que muchos constitucionalistas ingleses interpretaron las instituciones de su país de acuerdo con el comentario de Montesquieu sobre ellas. El pres-

tigio del genio alcanzó tal altura que los ingleses creyeron comprenderse a sí mismos al leer *El espíritu de las leyes*[5].

Montesquieu descubrió en Inglaterra por una parte un Estado cuyo objeto propio es la libertad política, y por otra el hecho y la idea de la representación política.

> «Aunque todos los Estados tengan en general el mismo fin, que es el de perdurar, cada uno tiene, sin embargo, uno que le es particular. El engrandecimiento era el de Roma; la guerra el de Lacedemonia; la religión el de las leyes judaicas; el comercio el de Marsella [...] Hay también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política» (*El espíritu de las leyes*, libro XI, cap. 5, pp. 205-206).

En cuanto a la representación, la idea no ocupaba un primer plano en la teoría de la República. Las repúblicas en las que Montesquieu piensa son las antiguas, donde existía una asamblea del pueblo, y no una asamblea elegida por el pueblo y formada por sus representantes. Sólo en Inglaterra pudo observarse la plena realización de la institución representativa.

La característica fundamental de este gobierno, cuyo objeto es la libertad y donde el pueblo está representado por las asambleas, es lo que se ha llamado la separación de poderes, doctrina que mantiene su actualidad y sobre la cual se ha especulado infinitamente.

Montesquieu comprueba que en Inglaterra el monarca detenta el poder ejecutivo. Como éste exige rapidez de decisión y de acción, es conveniente que sea una sola persona la que lo detente. El poder legislativo está encarnado en dos asambleas: la cámara de los Lores, que representa a la nobleza, y la cámara de los Comunes, que representa al pueblo.

Estos dos poderes, el ejecutivo y el legislativo, corresponden a personas sanas y cuerpos diferenciados. Montesquieu describe la cooperación de estos órganos al mismo tiempo que analiza su separación. Y muestra, en efecto, lo *que* cada uno de ellos puede y debe hacer en relación con el otro.

Hay un tercer poder, el de juzgar. Pero Montesquieu observa que «el poder de juzgar, tan terrible para los hombres, se hace invisible y nulo al no estar ligado a determinado estado o profesión» (*El espíritu de las leyes*, libro XI, cap. 6, p. 208). Esto parece indicar que, puesto que el poder judicial es esencialmente el intérprete de las leyes, debe tener el mínimo posible de iniciativa y de personalidad. No se trata del poder de las personas, sino del poder de las leyes, «se teme a la magistratura, no a los magistrados» (*Ibíd.*).

El poder legislativo coopera con el ejecutivo; al primero le corresponde examinar en qué medida las leyes fueron aplicadas acertadamente por el segundo. En cuanto al poder «de ejecución», no debe participar en el debate de los problemas, y por el contrario debe mantener relaciones de cooperación con el poder legislativo aplicando lo que se denomina su facultad de impedir. Mon-

[5] Acerca de esta cuestión, véase el libro de F. T. H. FLETCHER, *Montesquieu and english politics*, Londres, 1939, e igualmente puede examinarse la obra de P. M. SPURLIN, *Montesquieu in America 1760-1801*, Universidad del Estado de Louisiana, 1940.

tesquieu agrega además que el presupuesto debe ser votado anualmente. «Si el poder legislativo decide, no año tras año, sino para siempre, sobre la recaudación del dinero público, corre el riesgo de perder su libertad, porque el poder ejecutivo ya no dependerá de él» (*Ibíd.*, p. 215). La votación anual del presupuesto se asemeja a un condicionamiento de la libertad.

Formuladas estas líneas generales, unos intérpretes acentuaron el hecho de que el poder ejecutivo y el poder legislativo eran entidades distintas, otros la idea de que entre ellas debía existir una cooperación permanente.

El texto de Montesquieu ha sido relacionado con los escritos de Locke sobre el mismo tema; ciertas particularidades de la exposición de Montesquieu quedan aclaradas por referencia al texto de Locke[6]. En concreto, al comienzo del capítulo 6, aparecen dos definiciones del poder ejecutivo. La primera define este poder como el organismo que decide sobre «las cosas que dependen del derecho de gentes» (*Ibíd.* p. 206), lo cual parece limitarlo a la política exterior. Pero poco después aparece definido como el encargado de «ejecutar las resoluciones públicas» (*Ibíd.*), con lo cual adquiere una dimensión muy diferente. En un caso, Montesquieu sigue el texto de Locke. Pero entre ambos au-

---

[6] Los textos de Locke utilizados por MONTESQUIEU son los *Two Treatises of Government, in the former the false principles and foundation of Sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown; the later is an Essay concerning the true Origin, Extent and End of Civil Government*, editados por primera vez en Londres en 1690. El segundo de estos dos tratados, *Ensayo sobre el verdadero origen, la extensión y el fin del poder civil*, fue traducido al francés por David Mazel y publicado en Amsterdam por A. Wolfgang a partir de 1691, con el título *Du Gouvernement civil, où l'on traite de l'origine, des fondements, de la nature du Pouvoir et des fins des Sociétés politiques*. Esta traducción de Mazel tuvo muchas ediciones en el curso del siglo XVIII. J. L. Fyot realizó una nueva traducción para una edición moderna, con el título de *Essai sur le pouvoir civil*, publicada en la Bibliothèque de la Science Politique, París, P.U.F., 1953, con prefacio de B. Mirkine-Guetzevitch y Marcel Prélot.

La teoría de los poderes y de las relaciones entre los poderes de LOCKE está expuesta en los capítulos XI a XIV del *Essai sur le pouvoir civil*. En el capítulo XII, distingue Locke tres tipos de poder: El poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder federativo del Estado. «El poder legislativo es el que tiene el derecho de determinar cómo habrá de ser empleada la fuerza del Estado, a fin de preservar a la comunidad y a los miembros de ésta». El poder ejecutivo es «un poder siempre en ejercicio para velar por la ejecución de las leyes aprobadas y que están en vigor». Por tanto, engloba simultáneamente a la administración y a la justicia. Además, «hay en todo Estado otro poder, que podríamos llamar natural, y que responde al que todo hombre tiene naturalmente antes de entrar en sociedad [...] Considerada globalmente, la comunidad forma un cuerpo que se encuentra en estado de naturaleza con respecto a todos los restantes estados o a todas las personas que no forman parte de ella. Esto conlleva un poder de hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas, y de realizar negociaciones con todas las personas y comunidades fuera del Estado. A este poder se lo podría llamar, «federativo»., si tal apelativo resulta aceptable [...] Estos dos poderes, el ejecutivo y el federativo, son distintos uno de otro, pues el primero se refiere a la ejecución de las leyes municipales de la sociedad, dentro de ella y en referencia a las partes que la componen, y el segundo atañe a la seguridad y al interés en asuntos exteriores con respecto a los beneficios o daños que la comunidad pueda recibir desde fuera. Sin embargo, los dos poderes van de hecho casi siempre unidos [...] Pues no sería posible confiar el poder ejecutivo y el poder federativo a personas que pudiesen actuar por separado, porque en tal caso la fuerza pública se hallaría bajo autoridades distintas, lo que más pronto o más tarde provocaría el desorden y la ruina» (JOHN LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 150-153).

tores hay una fundamental diferencia de intención. El objetivo de Locke era limitar el poder real, demostrar que si el monarca sobrepasa ciertos límites o falta a ciertas obligaciones, el pueblo, verdadero origen de la soberanía, tiene derecho a reaccionar. En cambio, la idea esencial de Montesquieu no es la separación de poderes en el sentido jurídico de la expresión, sino lo que podría denominarse el *equilibrio de los poderes sociales,* que es condición de la libertad política.

En el desarrollo de su análisis de la constitución inglesa, Montesquieu da por supuesta la existencia de una nobleza y de dos cámaras que representen, respectivamente, al pueblo y a la aristocracia. Y reiteradamente insiste en que los nobles sean juzgados exclusivamente por sus pares. En efecto, «los grandes están siempre expuestos a la envidia; y si fueran juzgados por el pueblo, podrían correr peligro, y además no serían juzgados por sus iguales, privilegio que tiene hasta el menor de los ciudadanos de un Estado libre. Así pues, los nobles deben ser citados ante la parte del cuerpo legislativo compuesto por nobles, y no ante los tribunales ordinarios de la nación» (*Ibíd.*, p. 214). Dicho en otras palabras, en su análisis de la Constitución inglesa, Montesquieu procura restablecer la diferenciación social, la distinción entre las clases y los rangos con arreglo a la esencia de la monarquía, según ha sido definida y en cuanto es indispensable para la moderación del poder.

Remedando a Montesquieu, yo diría que un Estado es libre cuando el poder es capaz de moderar al poder. Lo que viene a justificar esta interpretación, es que en el libro XI, cuando ha concluido el examen de la constitución de Inglaterra, Montesquieu retorna a Roma y analiza el conjunto de la historia romana por referencia a las relaciones entre la plebe y el patriciado. Lo que en ese contexto le interesa sobre todo es la rivalidad entre las clases. Esta competencia social es la condición de un régimen moderado porque las diferentes clases tienen la capacidad de poder equilibrarse mutuamente.

Con respecto a la constitución misma, es cierto que Montesquieu explica detalladamente de qué modo cada uno de los poderes tiene tal o cual derecho, y cómo deben cooperar esos diferentes poderes. Pero esta estructura constitucional no es otra cosa que la expresión de un estado libre o, diría yo, de una sociedad libre, en la cual ningún poder puede extenderse ilimitadamente gracias a la moderación que sobre él ejercen los otros poderes.

Un pasaje de las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* resume perfectamente este tema central de Montesquieu:

> «Por regla general, cuando vemos reinar la tranquilidad en un Estado que se autodenomina República, podemos estar seguros de que no hay libertad. Lo que se llama unión en un cuerpo político es algo muy equívoco. La verdadera unidad es una unión armónica, en la que todas las partes, por contradictorias que nos parezcan, concurren al bien general de la sociedad, del mismo modo que las disonancias en la música concurren a la armonía general. Puede haber unión en un Estado en el cual reina al parecer el desorden, es decir una armonía que es fuente de felicidad, que es la única y verdadera paz. Ocurre lo mismo que con las partes de este universo, eternamente vinculadas por la acción de unas y la reacción de otras» (Cap. 9).

La idea de un consenso social es la de un equilibrio de fuerzas, o de una paz establecida por la acción y reacción de los diversos grupos sociales.[7]

Si este análisis es exacto, la teoría de la constitución inglesa ocupa el centro de la sociología política de Montesquieu, no porque represente un modelo válido para todos los países, sino porque, en el mecanismo constitucional de una monarquía, permite recuperar los fundamentos de un estado moderado y libre mediante el equilibrio entre las clases sociales y los poderes políticos.

Pero esta constitución, modelo de libertad, tiene un carácter aristocrático, y por esta razón han sido propuestas diversas interpretaciones.

Una primera versión, que fue durante mucho tiempo la de los juristas, y que probablemente seguía siendo la de los constituyentes franceses de 1958, es una teoría de la separación, concebida jurídicamente, de los poderes en el marco de un régimen republicano. El presidente de la República y el Primer ministro por una parte, y el Parlamento por otra, tienen derechos bien definidos, y se los equilibra en el sentido o la tradición de Montesquieu, precisamente mediante una definición ajustada de las relaciones entre los diversos órganos[8].

---

[7] Esta concepción no es del todo nueva. La interpretación de la Constitución romana mediante la idea de la división y el equilibrio de poderes y de fuerzas sociales aparece ya en la teoría del régimen mixto de Polibio y Cicerón. Estos autores veían más o menos explícitamente en esa división y este equilibrio una condición de la libertad. Pero precisamente en Maquiavelo podemos leer fórmulas que anuncian las de Montesquieu. «Afirmo a quienes condenan las querellas del Senado y del pueblo que condenan lo que fue principio de la libertad, y a quienes impresionan mucho más los gritos y el ruido que ocasionaban en la plaza pública que los buenos efectos que aportaban. En toda República, hay dos partidos; el de los grandes y el del pueblo; y todas las leyes favorables a la libertad nacen exclusivamente de su oposición» (*Discursos sobre la Primera Década* de Tito Livio, libro 1, cap. 4; Madrid: Alianza, 1996).

[8] El tema de la separación de poderes es uno de los puntos principales de la doctrina constitucional oficial del general De Gaulle. «Todos los principios y todas las experiencias exigen que los poderes públicos —legislativo, ejecutivo, judicial— estén claramente separados y bien equilibrados» (Discurso de Bayeux, el 16 de junio de 1946). Que exista un gobierno hecho para gobernar, al que se le conceda tiempo y posibilidades en ese sentido, que no se ocupe de otras cosas que de su tarea, y que por eso mismo merezca la adhesión del país. Que exista un Parlamento destinado a representar la voluntad pública de la nación, a votar las leyes, a controlar al ejecutivo, sin querer salirse de su función. Que el gobierno y el parlamento colaboren, pero permanezcan separados en sus responsabilidades, y que ningún miembro de uno pueda ser simultáneamente miembro del otro. Tal es la estructura equilibrada del poder [...] Que la autoridad judicial tenga la garantía de su independencia, y sea guardiana de la libertad de todos. De ese modo, la competencia, la dignidad, la imparcialidad del Estado se hallarán mejor garantizadas». (Discurso de la plaza de la República, el 4 de septiembre de 1958). Observemos, de todos modos, que en el caso de la Constitución de 1958, el ejecutivo puede oponerse al legislativo más fácilmente que éste a aquél.

Con respecto a la interpretación de los juristas acerca de la teoría de la separación de poderes de Montesquieu, véase sobre todo: L. Duguit, *Traite de Droit constitutionnel,* vol. 1; R. Carré de Malberg, *Contribution a la théorie générale de l'État,* París, Sirey, tomo 1, 1920, tomo 11, 1922 especialmente el tomo 11, pp. 1-142; Ch. Eisenmann, «*L'Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs,* en *Mélanges Carré de Malberg,* París, 1933, pp. 190 y ss.; «La pensée constitutionnelle de Montesquieu», en *Recueil Sirey du Bicentenarie de «L'Esprit des lois»,* París, 1952, pp. 133-160.

Otra interpretación que insiste en el equilibrio de los poderes sociales, como hago yo aquí, destaca igualmente el carácter aristocrático de la concepción de Montesquieu. Esta idea del equilibrio de los poderes sociales presupone la existencia de la nobleza; y ésta es la justificación de los cuerpos intermedios del siglo XVIII, cuando estaban próximos a su desaparición. Bajo esta perspectiva, Montesquieu es un representante de la aristocracia que reacciona contra el poder monárquico en nombre de su clase, condenada a desaparecer. Víctima de la astucia de la historia, se alza contra el rey, queriendo decidir en favor de la nobleza, pero su polémica será eficaz únicamente para la causa del pueblo[9].

Personalmente, creo que hay una tercera interpretación, que incluye a la segunda pero la supera, en el sentido de la *aufheben* de Hegel, es decir, que supera a la vez que conserva su parte de verdad.

Es innegable que Montesquieu concebía el equilibrio de los poderes sociales, que es condición de la libertad, sólo sobre la base del modelo de una sociedad aristocrática. Estaba convencido de que los buenos gobiernos eran los moderados, y que podían serlo sólo a condición de que el poder supiera refrenar al poder, o incluso cuando ningún ciudadano sentía temor ante otro ciudadano. Entre los nobles no podía alentar un sentimiento de seguridad si sus derechos no estaban garantizados por la propia organización política. La concepción social del equilibrio desarrollada en *El espíritu de las leyes* está vinculada a una sociedad aristocrática; y en el conflicto contemporáneo acerca de la constitución de la monarquía francesa, Montesquieu pertenece al partido de la aristocracia, y no al del rey o al del pueblo.

Pero quedaría aún por averiguar si la idea de Montesquieu acerca de las condiciones de la libertad y la moderación no sería válida más allá del modelo aristocrático que él concebía. En cualquier caso, seguramente Montesquieu habría dicho que, en efecto, sería posible concebir una evolución social que tendiese a difuminar la diferenciación de los órdenes y las jerarquías. Mas, ¿sería posible concebir una sociedad sin órdenes ni jerarquías, un Estado sin pluralidad de poderes, moderado, en el que al mismo tiempo los ciudadanos gozasen de libertad? Que, pese a su empeño en trabajar en favor de la nobleza y contra el rey, Montesquieu favoreció de hecho al movimiento popular y democrático, sería hoy una tesis perfectamente defendible. Mas si nos atenemos a la historia, los acontecimientos han confirmado en considerable medida su doctrina. La historia ha demostrado que un régimen democrático en el que el poder soberano pertenece a todos, no es condición suficiente para ser tenido por un gobierno moderado y libre. Creo que Montesquieu tiene perfecta razón cuando mantiene la distinción radical entre el poder del pueblo y la libertad de los ciudadanos. Bien puede ocurrir que, siendo el pueblo soberano, desaparezcan la seguridad ciudadana y la moderación en el ejercicio del poder.

---

[9] Esta interpretación es sobre todo la de LOUIS ALTHUSSER, en su libro *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, P.U.F., 1959, 120 páginas.

En adición a la formulación aristocrática de su doctrina del equilibrio de los poderes sociales y de la cooperación de los poderes políticos[10], Montesquieu propuso el principio que afirma que la condición que asegure el respeto a las leyes y la seguridad de los ciudadanos es que no haya ningún poder ilimitado. Tal es el tema esencial de su sociología política.

2. *De la teoría política a la sociología*

Estos análisis de la sociología política de Montesquieu permiten formular los principales problemas de su sociología general.

El primero de ellos se refiere a la inserción de la sociología política en la sociología del conjunto social. ¿Cómo pasar del aspecto privilegiado, el tipo de gobierno, a la comprensión de la sociedad entera? Se trata de un problema muy semejante al que se plantea, en relación con el marxismo, cuando se quiere pasar del aspecto privilegiado, la organización económica, a la inteligencia de todo el conjunto social.

El segundo problema es el de la relación entre el hecho y el valor, entre la comprensión de las instituciones y la determinación del régimen deseable o bueno. En efecto, ¿cómo se puede afirmar a la vez que ciertas instituciones están determinadas —es decir, impuestas a la voluntad de los hombres— y formular juicios políticos acerca de ellas? ¿Es posible para un sociólogo afirmar que un régimen al que atribuye carácter inevitable en ciertos casos contradice a la naturaleza humana?

El tercer problema es el de las relaciones entre el universalismo racional y las particularidades históricas.

El despotismo, afirma Montesquieu, contradice a la naturaleza humana. Pero, ¿qué es la naturaleza humana? ¿Es la naturaleza de todos los hombres, en todas las latitudes y épocas? ¿Hasta dónde llegan las características del hombre como hombre, y cómo podemos combinar la apelación a una naturaleza del hombre con el reconocimiento de la infinita diversidad de costumbres, de usos y de instituciones?

La respuesta al primer problema comporta tres etapas o tres momentos de análisis. ¿Cuáles son las causas exteriores al régimen político que Montesquieu defiende? ¿Qué carácter tienen las relaciones que él establece entre las causas y los fenómenos que quiere explicar? ¿Existe en *El espíritu de las leyes* una interpretación sintética de la sociedad concebida como un todo, o bien hay simplemente una enumeración de causas, y una yuxtaposición de diferentes relaciones entre tal determinante y tal determinado, sin que pueda afirmarse que ninguno de esos determinantes es decisivo?

La enumeración de las causas no parece presentar un carácter sistemático. Montesquieu estudia en primer lugar lo que denominamos influencia del medio geográfico, subdividido en dos aspectos: el clima y el suelo. Cuando

---

[10] Por otra parte, en el análisis de la república que realiza Montesquieu, a pesar de la idea esencial de que la naturaleza de la república es la igualdad de los ciudadanos, volvemos a hallar la diferenciación entre la masa del pueblo y las *élites*.

considera el suelo, procura determinar de qué manera cultivaron los hombres el suelo y dividieron la propiedad según la naturaleza del terreno.

Después de considerar la influencia del medio geográfico analiza, en el libro XIX, el espíritu general de una nación, término bastante equívoco, pues no se sabe a primera vista si se trata de un determinante que es resultado del conjunto de los otros determinantes, o de un determinante aislable.

A continuación, abandona las causas físicas para ocuparse de las sociales, entre ellas el comercio y la moneda. Podría afirmarse que es en este apartado donde Montesquieu estudia esencialmente el aspecto económico de la vida colectiva si no ignorarse casi por completo un elemento que, para nosotros, es esencial en el análisis de la economía: los medios de producción, por emplear la expresión marxista, o las herramientas y los instrumentos técnicos utilizados por los hombres. Para Montesquieu, la economía es esencialmente o bien el régimen de propiedad, sobre todo del suelo, como también el comercio, los intercambios, las comunicaciones entre diferentes colectividades, o bien la moneda, que es para él un aspecto esencial de las relaciones entre los hombres en el marco de cada colectividad o entre diferentes colectividades. Según la concibe Montesquieu, la economía es esencialmente agricultura y comercio. Ciertamente, no ignora lo que denomina las artes, el comienzo de lo que llamamos industria, pero las ciudades dominadas por la preocupación económica son a sus ojos centros mercantiles o comerciales: Atenas, Venecia y Génova. Dicho en otras palabras, la antítesis esencial es la que se manifiesta entre las colectividades cuya preocupación principal es la actividad militar y las colectividades cuya preocupación esencial es el comercio. Esta idea era tradicional en la filosofía política premoderna. La originalidad de las sociedades modernas, que está vinculada con la industria, no era evidente para la filosofía política clásica; y en este sentido, Montesquieu pertenece a esa tradición. En este mismo sentido puede afirmarse asimismo que Montesquieu es anterior a los enciclopedistas, pues está lejos de haber comprendido claramente las implicaciones de los descubrimientos técnicos para la transformación de los modos de trabajo y de toda la sociedad.

Tras el análisis del comercio y la moneda viene el estudio del tamaño de la población. Desde el punto de vista histórico, hay dos modos de formular el problema demográfico. A veces, es necesario luchar contra la despoblación; y según Montesquieu este caso es el más frecuente, pues en su opinión lo que amenaza a la mayoría de las sociedades es la falta de miembros. Pero conoce también el reto contrario, el de la lucha contra un desarrollo de la población que excede los recursos disponibles.

Finalmente, examina el papel de la religión, considerada como una de las influencias más decisivas sobre la organización de la vida colectiva.

En definitiva, Montesquieu pasa revista a un cierto número de causas, prevaleciendo en él la distinción entre causas físicas y causas morales. El clima y la naturaleza del suelo pertenecen a las causas físicas; el espíritu general de una nación o la religión pertenecen en cambio a las causas morales. En cuanto al comercio y al número de habitantes, fácilmente habría podido formar con ellos una categoría diferenciada, la de las características de la vida colectiva

que actúan sobre los restantes aspectos de la vida de la comunidad. Pero Montesquieu no ha elaborado una teoría sistemática de las diferentes causas.

Sin embargo, habría bastado modificar el orden para obtener una enumeración satisfactoria. A partir del medio geográfico, con las dos ideas del clima y la naturaleza del terreno elaboradas más exactamente, pasaríamos al número de habitantes, pues es más lógico desplazarse del medio físico, que limita el volumen de la sociedad, al número de habitantes. Desde este punto se pasaría a las causas propiamente sociales, y en esta esfera Montesquieu ha reconocido por lo menos dos de las principales. Por una parte, el conjunto de las creencias que él denomina religión (sería fácil ampliar la idea), y por otra la organización del trabajo y del intercambio. Por este camino llegaríamos a lo que representa la verdadera culminación de la sociología de Montesquieu: el concepto del espíritu general de una nación.

En cuanto a los determinados, es decir lo que Montesquieu trata de explicar mediante las causas que examina, me parece que utiliza fundamentalmente tres ideas definidas con precisión: las leyes, las costumbres y los hábitos: «Las costumbres y los hábitos son usos que las leyes no han establecido, porque no han podido o no han querido establecerlos. La diferencia entre las leyes y las costumbres estriba en que las leyes regulan los actos del ciudadano, mientras que las costumbres regulan los actos del hombre. La diferencia entre las costumbres y los hábitos consiste en que las primeras miran más la conducta interior, y los otros, la exterior» (*El espíritu de las leyes,* libro XIX, cap. 16, pp. 175-176).

La primera distinción, entre leyes y costumbres, se corresponde con la que establecen los sociólogos entre lo que el Estado decreta y lo que la sociedad impone. En uno de los casos, hay mandatos explícitamente formulados y sancionados por el Estado mismo; en el otro, hay mandatos positivos o negativos, órdenes o prohibiciones impuestos a los miembros de una colectividad sin que sea obligatorio respetarlos por causa de una ley, y sin que se establezcan sanciones legales en caso de violación.

La distinción entre las costumbres y los modos se superpone a la distinción entre los imperativos interiorizados y los modos de acción, puramente exteriores, establecidos por la colectividad.

Por otra parte, Montesquieu distingue esencialmente tres tipos principales de leyes: las leyes civiles, que se refieren a la organización de la vida familiar; las leyes penales, por las cuales se interesa apasionadamente, al igual que todos los hombres de su época[11]; y las leyes que reglamentan el régimen político.

---

[11] Diderot, los Enciclopedistas, y sobre todo Voltaire, defensor de Calas, de Sirven, del caballero de La Barre y de otras víctimas de la justicia de la época, autor de un *Essai sur la probabilité en fait de justice* (1772), da testimonio del gran interés que suscitaron los problemas penales en el siglo XVIII. El gran momento del debate penal es la aparición, en 1764, del tratado *De los delitos y las penas* del milanés CESARE BECCARIA (1738-1794). Esta obra, escrita por el autor a los veintiséis años, fue comentada inmediatamente en toda Europa, especialmente por el abate Morellet, Voltaire y Diderot. El tratado de Beccaria desarrolla la idea de que la pena debe fundarse, no en el principio de la *restitutio juris,* sino en el principio relativista y pragmático del *punitur ne peccetur.* Por otra parte, critica también de manera radical el procedimiento —o falta de procedi-

Para comprender los vínculos que Montesquieu establece entre las causas y las instituciones, citaré el ejemplo de los libros que tratan del medio geográfico. En esas obras célebres se perfila con particular claridad el carácter del análisis de Montesquieu.

En el apartado geográfico considera esencialmente el clima y el suelo, pero su elaboración conceptual es bastante pobre. Con respecto al clima, la distinción se reduce casi a la oposición frío-calor, moderado-extremo. No es necesario decir que los geógrafos modernos utilizan conceptos más precisos y multiplican las distinciones entre los diversos tipos de clima. En lo tocante al suelo, Montesquieu considera sobre todo la fertilidad o la esterilidad, y secundariamente el relieve y su distribución en un continente dado. Por otra parte, en todos estos puntos se muestra poco original. Muchas de sus ideas están tomadas del médico inglés Arbuthnot[12]. Pero lo que aquí me interesa sobre todo es la naturaleza lógica de las relaciones causales formuladas.

En muchos casos, Montesquieu explica directamente el temperamento de los hombres, su sensibilidad y su carácter de acuerdo con el clima. Y así afirma: «En los países fríos, se tiene poca sensibilidad para los placeres; pero dicha sensibilidad es mayor en los países templados y muy grande en los países cálidos. Del mismo modo que se distinguen los climas según el grado de latitud, se podrían distinguir también, por así decirlo, según los grados de sensibilidad. He sido espectador de ópera en Inglaterra y en Italia; los mismos actores interpretaban las mismas obras, pero la misma música producía efectos tan diferentes en ambas naciones, tan sosegado en una y tan exaltado en la otra, que resultaba realmente increíble» (*El espíritu de las leyes,* libro XIV, cap. 2, pp. 287-288).

La sociología sería mucho más fácil si estos tipos de proposiciones fueran verdaderos. Montesquieu parece creer que el medio físico determina directamente el modo de ser fisiológico, nervioso y psicológico de los hombres. Aunque también ofrece otras explicaciones más complejas; por ejemplo, sus famosas observaciones conectadas con la esclavitud. En el libro XV, cuyo título es: «Cómo se relacionan con la naturaleza del clima las leyes de la esclavitud civil», se lee lo siguiente:

> «Hay países donde el calor enerva el cuerpo y debilita tanto los ánimos, que sólo el temor al castigo puede impeler a los hombres a realizar un deber penoso; en estos países, la esclavitud repugna menos a la razón. Además, el amo es tan cobarde para con su príncipe como el esclavo lo es para él, por lo cual resulta que la esclavitud civil va también acompañada de esclavitud política» (*O. C.*, cap. 7, p. 306).

---

miento— penal de la época, y reclama que los castigos sean proporcionales a los delitos. Esta obra es la base de la criminología moderna, y se encuentra directamente en el origen de las reformas posteriores en materia penal. Véase M. T. MAESTRO, *Voltaire and Beccaria as reformers of criminal law,* Nueva York, 1942.

[12] Para este problema de las influencias recibidas por Montesquieu, es necesario acudir a los trabajos de J. Dedieu, uno de los comentaristas más competentes de MONTESQUIEU: *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de «L'Esprit des lois».* París, Lecoffre, 1909; *Montesquieu,* París, 1913.

Un texto como éste descubre diferentes facetas del espíritu de Montesquieu. Tenemos ante todo una explicación sencilla, casi simplista, de la relación entre el clima y la esclavitud. Pero en el mismo pasaje hallamos la frase: «la esclavitud repugna menos a la razón», lo cual implica que, de por sí, la esclavitud escandaliza a la razón, e implícitamente hace referencia a una concepción universal de la naturaleza humana. En el pasaje se yuxtaponen dos dimensiones de interpretación, por una parte la interpretación determinista de las instituciones concebidas como hechos, por otra el juicio sobre esas instituciones en nombre de valores universalmente válidos. La compatibilidad de estas dos concepciones es así obtenida mediante la fórmula «repugna menos a la razón». Montesquieu, que piensa que la esclavitud es en sí misma contraria a la esencia de la naturaleza humana, halla en la influencia del clima excusas para la realidad de la esclavitud. Pero esta proposición es admisible desde el punto de vista lógico sólo en la medida en que el clima influya sobre una institución o la favorezca sin hacerla inevitable. Pues si hubiese una relación necesaria de causa a efecto, estaríamos evidentemente ante una contradicción entre la condena moral y un determinismo científicamente demostrado.

La confirmación de esta interpretación se encuentra en el capítulo siguiente. Montesquieu concluye en él con las siguientes líneas, típicas de su pensamiento: «No sé si es el entendimiento o el corazón quien me dicta este aserto. No hay tal vez clima en la tierra donde no se pueda hacer trabajar a hombres libres, que impida trabajar a los hombres libres. Se han encontrado hombres perezosos porque las leyes estaban mal concebidas; y como dichos hombres eran perezosos, se los ha esclavizado» (libro XV, cap. 8, p. 308). Este texto niega al parecer al anterior, que permitía deducir la esclavitud a partir del clima, mientras que ahora es resultado de leyes defectuosas, y la frase que lo precede implica que nunca el clima es de tal naturaleza que resulte inevitable la esclavitud. En realidad, Montesquieu se siente perplejo, como todos los sociólogos cuando encuentran fenómenos de este orden. Cuando van hasta las últimas consecuencias de una explicación causal y descubren que la institución que los horrorizaba ha sido inevitable, no tienen más remedio que aceptarlo. El problema es más o menos tolerable cuando las instituciones en cuestión pertenecen al pasado, puesto que entonces son algo ya acabado y no hay necesidad de preguntarse por otras posibilidades; pero si estas consideraciones están referidas a las sociedades actuales —y puesto que se las aplica a las sociedades pasadas, ¡con cuánta más razón habría que aplicarlas a las actuales!— se llega a un callejón sin salida: ¿Cómo puede el sociólogo ofrecer consejos reformistas si las más inhumanas instituciones son inevitables?

A mi entender, estos textos no son comprensibles más que a condición de admitir que la explicación de las instituciones según el medio geográfico son de un tipo que un sociólogo moderno no consideraría como una relación de necesidad causal, sino como una relación de influencia. Una cierta causa determina que una institución sea más probable que otra. Por otra parte, el trabajo del legislador consiste a menudo en contrarrestar las influencias directas de los fenómenos naturales e insertar en el tejido del determinismo leyes hu-

manas cuyos efectos contrarresten los efectos directos y espontáneos de los fenómenos naturales[13]. Y Montesquieu es menos fiel de lo que se ha afirmado a un determinismo riguroso del clima. Aunque aceptó, como muchos otros en su época y de manera excesivamente simple, que el temperamento y la sensibilidad de los hombres eran función directa del clima, aunque por otra parte intentó asimismo establecer relaciones de probabilidad entre los datos externos y ciertas instituciones, tuvo también en cuenta la pluralidad de las causas y la acción posible del legislador. Y el sentido de sus análisis es, asimismo, que el medio no determina las instituciones y que, por el contrario, influye sobre ellas si contribuye a orientarlas en una cierta dirección[14].

Al examinar los otros determinantes, Montesquieu se pregunta por el significado del número de habitantes en relación con las artes[15] y plantea el problema, para nosotros fundamental, del volumen de la población que depende, evidentemente, de los medios de producción y de la organización del trabajo.

En general, el número de seres humanos es función de las posibilidades de la producción agrícola. Una colectividad dada admite tantos habitantes como puedan alimentar los agricultores. En cualquier caso, si se mejora el cultivo del suelo, los agricultores serán capaces de alimentarse no sólo a sí mismos, sino también de hacer lo propio con otros hombres. Pero también es necesario que los campesinos deseen producir más de lo que necesitan para su propia subsistencia. Por ello es conveniente incitarlos a maximizar la producción y alentar el intercambio entre los bienes obtenidos del campo y los bienes pro-

---

[13] El capítulo 5 del libro XIV lleva por título «Los que se han opuesto a esto son malos legisladores»: «Cuanto más se vea el hombre inclinado al reposo por causas físicas», escribe Montesquieu, «tanto más deben alejarlo de él las causas morales» (*O. C.*, p. 291).

[14] La teoría de la influencia del clima determina en Montesquieu algunas observaciones curiosas y divertidas. Siempre preocupado por Inglaterra, trata de justificar así las particularidades de la vida inglesa y del clima de las Islas Británicas. Cosa que no consigue fácilmente:

«Es evidente que el gobierno más conveniente para unas gentes a las que todo les resulta insoportble, en una nación afectada por una enfermedad del clima hasta el punto de causar el hastío de todas las cosas y hasta el de la vida, es aquél en el que no pueden culpar a nadie de la causa de sus penas y en el que es necesario derribar las leyes para cambiar el Estado, pues éstas gobiernan más que los hombres». (*El espíritu de las leyes,* libro XIV, cap. 13, pp. 297-298.)

Lo que este complicado párrafo parece querer decir es que el clima de Inglaterra deprime de tal modo a los hombres que ha sido preciso renunciar al gobierno de un solo individuo, para que la amargura natural de los habitantes de las Islas Británicas únicamente pueda descargarse en el conjunto de las leyes, y no en un hombre solo. El análisis del clima de Inglaterra mantiene el mismo tono a lo largo varios párrafos: «Que si la misma nación aún hubiese recibido del clima cierto carácter de impaciencia que no le permitiese sufrir durante mucho tiempo las mismas cosas, bien se ve que el gobierno del cual acabamos de hablar sería aún el más conveniente» (*Ibid*). Por consiguiente, la impaciencia del pueblo británico armoniza sutilmente con un régimen en el que los ciudadanos, no pudiendo achacar la culpa a un solo individuo que detenta el poder, en cierto modo se encuentran impedidos de expresar esa impaciencia.

En los libros acerca del clima, Montesquieu multiplica las explicaciones de este orden que, como suele decirse en casos semejantes, son más brillantes que convincentes.

[15] La palabra arte está utilizada aquí en el sentido de la actividad propia de los artesanos. Se trata, por tanto, de las actividades que hoy denominamos secundarias, que consisten en producir objetos, en transformarlos, pero no en cultivar directamente el suelo.

ducidos en las ciudades por las artes o la industria. Montesquieu llega a la conclusión de que, para incitar a los campesinos a producir, conviene crear en ellos el gusto por lo superfluo.

Es una idea fecunda. No se puede iniciar el proceso de expansión en las sociedades subdesarrolladas si no se crean necesidades en los agricultores que viven en las condiciones tradicionales. Es necesario que deseen poseer más de lo que están acostumbrados a tener. Ahora bien, dice Montesquieu, sólo los artesanos aportan lo superfluo.

Mas luego continúa: «Las máquinas, cuyo objeto es abreviar la industria, no son siempre útiles. Si una obra tiene un precio medio, que conviene igualmente al que la compra como al obrero que la ha fabricado, las máquinas que simplificarían su manufactura, es decir, que disminuirían el número de operarios, serían perniciosas; si los molinos de agua no se hubieran establecido en todas partes, yo no los creería tan útiles como dicen, porque han dejado ociosos una infinidad de brazos, han privado a mucha gente del uso de las aguas y han hecho perder la fertilidad a muchas tierras» (*El espíritu de las leyes,* libro XXIII, cap. 15, p. 504).

Es éste un texto interesante. Estas máquinas cuyo objeto es abreviar el esfuerzo, son —dicho en un estilo moderno inferior al de Montesquieu— las que reducen el tiempo de trabajo necesario para la producción de objetos manufacturados. Lo que inquieta a Montesquieu es lo que nosotros denominamos la desocupación tecnológica. Si con ayuda de una máquina obtenemos el mismo objeto en menos tiempo, nos veremos obligados a excluir del proceso de producción a cierto número de obreros. Y este hecho preocupa a Montesquieu como ha preocupado a los hombres de todas las generaciones desde hace dos siglos.

Pero este razonamiento omite sin duda lo que se ha convertido en el principio de toda economía moderna: la idea de la productividad. Si se produce el mismo objeto en menos tiempo de trabajo, será posible utilizar a los obreros liberados para otra tarea, y aumentar así el volumen de productos disponibles para toda la colectividad. El presente texto demuestra que nuestro autor ignoraba un elemento de doctrina que no era desconocido en su siglo, y que los enciclopedistas ya lo habían entendido. Montesquieu no acertó a comprender el sentido económico del progreso científico y técnico. Es una laguna bastante extraña en él, porque las artes y las ciencias interesaron sobremanera a Montesquieu. Escribió un gran número de ensayos sobre las ciencias y los descubrimientos técnicos. Pero no comprendió el mecanismo mediante el cual la reducción del tiempo de trabajo necesario para una producción dada permitía emplear más obreros y acrecentar el volumen global de la producción.[16]

Inicio ahora la tercera etapa de mi reseña del desarrollo de Montesquieu.

---

[16] Sería injusto reducir los análisis económicos de Montesquieu a este único error. En realidad, Montesquieu presenta un cuadro en general detallado, y con frecuencia exacto, de los factores que intervienen en el desarrollo de las economías.

Como economista es poco sistemático. No pertenece a la escuela mercantilista ni a la fisiocrática. Pero es posible ver en él, como se ha hecho recientemente, a un sociólogo que ha antici-

¿En qué medida trasciende este autor a la sociología analítica y a la pluralidad de causas? ¿Cómo logra reconstituir el conjunto?

Pienso que en la medida en que *El espíritu de las leyes* incluye una concepción sintética de la sociedad, esta concepción aparece expuesta en el libro XIX, dedicado al espíritu general de una nación:

> «Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del Gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general.»

A medida que una de esas causas actúa en cada nación con más fuerza, las otras ceden proporcionalmente. La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente en los países salvajes; los hábitos gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan el Japón; las costumbres daban el tono antiguamente en Lacedemonia; las máximas del Gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma» (*El espíritu de las leyes,* libro XIX, cap. 4, p. 368).

Vale la pena detenerse a comentar este texto. En el primer párrafo aparece la pluralidad de las causas, y de nuevo hallamos una enumeración aparentemente empírica más que sistemática. Estas cosas que gobiernan a los hombres son, unas, fenómenos naturales, como el clima; otras, instituciones sociales, como la religión, las leyes o las máximas del Gobierno; otras son la tradición, la continuidad histórica, característica de toda sociedad, lo que Montesquieu llama los ejemplos de las cosas pasadas. En conjunto, todas estas cosas forman el espíritu general. Por tanto, esto último no es una causa parcial, comparable a las restantes, sino la resultante del conjunto de las causas físicas, sociales y morales.

---

pado el estudio moderno del desarrollo económico, precisamente por haber sabido tener en cuenta los múltiples factores que intervienen en ese desarrollo. Así, analiza el trabajo de los campesinos, el fundamento mismo de la existencia de las colectividades. Discrimina entre los sistemas de propiedad, busca las consecuencias de los diferentes sistemas de propiedad en relación con el número de trabajadores y el rendimiento de los cultivos, correlaciona el sistema de propiedad y de trabajo agrícola con el volumen de la población. Luego pone en relación el volumen de la población con la diversidad de la clases sociales. Esboza una teoría que podríamos denominar la teoría del lujo. Es necesario que existan clases ricas para impulsar el comercio de los objetos inútiles, de los objetos que no responden a una necesidad imperiosa de la existencia. Pone en relación el comercio interno entre las diferentes clases sociales con el comercio exterior de la colectividad. Le da protagonismo a la moneda y observa su curso en las transacciones realizadas en el seno de una misma colectividad y en los intercambios externos. Finalmente, procura evaluar en qué medida un determinado régimen político favorece o no la prosperidad económica.

El suyo es un análisis menos parcial y menos esquemático que el que realizan los economistas, en el sentido estricto del término. Montesquieu busca desarrollar una sociología general que incluya la teoría económica propiamente dicha.

En este tipo de análisis, hay una constante acción recíproca entre los diversos elementos. El modo de propiedad actúa sobre la calidad del trabajo agrícola, y éste, a su vez, sobre las relaciones de las clases sociales. La estructura de las clases sociales influye sobre el comercio interior y exterior. La idea fundamental que preside este entramado es la de una acción recíproca, indefinida, entre los diferentes sectores del todo social.

El espíritu general es una resultante, pero de un carácter tal que permite aprehender en ella lo que constituye la originalidad y la unidad de una colectividad dada. Hay un espíritu general de Francia, un espíritu general de Inglaterra. De la pluralidad de las causas, pasamos a la unidad del espíritu general, sin que este último excluya las causalidades parciales. El espíritu general no es una causa dominante, todopoderosa que borra el resto. Se trata de las características que en el curso del tiempo una colectividad dada ha ido adquiriendo como consecuencia de la pluralidad de influencias a las que ha estado sometida.

A esta afirmación agrega Montesquieu otra proposición que no está implicada lógicamente en las dos anteriores: que en el curso de la historia ocurre a veces que una causa se hace progresivamente dominante. De este modo queda esbozada una teoría aún hoy clásica: que el dominio de las causas materiales es más imperioso en las sociedades arcaicas que en las sociedades complejas; o, como lo habría dicho el propio Montesquieu, que en las sociedades civilizadas.

Montesquieu habría afirmado probablemente que, en el caso de las naciones antiguas, por ejemplo Francia o Inglaterra, la acción de las causas físicas —el clima o el suelo— es débil, comparada con la acción de las causas morales. En un determinado momento de la historia, cierta causa aplica su sello e impone su impronta sobre la conducta de una colectividad.

Me inclino a creer que nuestro autor denomina espíritu general de una nación a lo que los antropólogos norteamericanos llaman la cultura de una nación —es decir, cierto estilo de vida y de relaciones en común, que es menos una causa que una consecuencia— resultado del conjunto de influencias físicas y morales que, en el curso de su duración, han modelado a la colectividad.

No obstante, implícita o explícitamente hallamos en Montesquieu dos posibles ideas de síntesis. Una de ellas sería la influencia predominante del régimen político, y la otra el espíritu general de la nación.

Con respecto a la primera idea, la referida a la influencia predominante de las instituciones políticas, podemos vacilar entre dos interpretaciones: O es una influencia predominante en el sentido causal de la expresión, o es una influencia predominante en relación con lo que interesa ante todo al observador, como diríamos en lenguaje moderno por referencia a nuestros valores —es decir, a la jerarquía de importancia que establecemos entre los aspectos de la existencia colectiva—.

Los textos no permiten una elección categórica entre estas dos interpretaciones. A menudo se tiene la impresión de que Montesquieu acepta las dos simultáneamente. Afirma que, entre las causas que actúan históricamente, las instituciones políticas son las que ejercen la acción fundamental. Pero si se le hubiese formulado la pregunta o la objeción: ¿Acción fundamental con respecto a qué?, probablemente habría respondido: con respecto a la grandeza de las naciones, a su fortuna o su infortunio; es decir, en definitiva con respecto a lo que constituye el objeto privilegiado de la curiosidad científica.

En lo tocante al espíritu general de una nación, retoma la teoría de las instituciones políticas presentada en los primeros libros, pues un régimen se man-

tiene en la medida en que el sentimiento que ese espíritu necesita existe en el pueblo. El espíritu general de una nación es lo que contribuye particularmente a alimentar este sentimiento o principio, indispensable para la duración del régimen.

El espíritu general de una nación no es comparable a la voluntad creadora de una persona o de una colectividad. No se asemeja a la elección existencial de Kant o de Sartre, que es una decisión única que está al origen de la pluralidad de los actos o de los episodios de una existencia individual o colectiva. El espíritu general de una nación, es la manera de ser, de actuar, de pensar y de sentir de una determina colectividad, según la configuraron su geografía y su historia.

En definitiva, ese espíritu cumple dos funciones: permitir el reagrupamiento de las explicaciones parciales sin representar una explicación final que incluiría a todas las restantes, y facilitar el tránsito desde la sociología política a la sociología del todo social.

De este modo, Montesquieu escribe: «Los pueblos insulares tienden más a la libertad que los pueblos del continente. Las islas tienen generalmente una extensión pequeña; no es fácil que una parte del pueblo pueda oprimir a la otra; el mar las separa de los grandes imperios, y la tiranía no puede prestarles ayuda, el mar detiene a los conquistadores; de este modo, los insulares no se ven envueltos en las conquistas, y conservan más fácilmente sus leyes» (*El Espíritu de las leyes,* libro XVIII, cap. 5, p. 344). Algunas de estas afirmaciones son discutibles, pero lo que aquí estamos intentando no es más que dilucidar el método de Montesquieu. No obstante, este capítulo muestra de qué modo una cierta situación geográfica puede favorecer a un tipo de instituciones políticas sin determinarlas por ello.

El capítulo 27 del libro XIX, titulado: «Cómo pueden contribuir las leyes a formar las costumbres, los hábitos y el carácter de una nación» y que se refiere a Inglaterra, muestra también, si se lo lee después del capítulo 6 del libro XI, que está consagrado a la Constitución británica, de qué modo la teoría del principio confluye con la teoría del espíritu general de una nación, y de qué manera las explicaciones múltiples y parciales pueden ser reagrupadas en la interpretación global de una colectividad dada, sin que esta interpretación totalizadora se contradiga con la pluralidad de las explicaciones parciales.

3. *Los hechos y los valores*

El problema fundamental de toda sociología histórica podría ser formulado del siguiente modo: ¿está condenado el sociólogo a observar la diversidad de las instituciones sin expresar un juicio de valor sobre éstas o aquéllas? O dicho de otra forma, ¿debe explicar la esclavitud, al igual que las instituciones liberales, sin contar con medios para establecer una discriminación y una jerarquía entre los méritos morales o humanos de una institución o de otra? En segundo lugar, en la medida en que comprueba la existencia de una diversidad de instituciones, ¿está obligado a reseñar esta diversidad sin integrarla en un

sistema, o le es posible hallar tal vez más allá de esta diversidad una serie de elementos comunes? Estas dos antítesis no se oponen exactamente. Pero, sin ser equivalentes, pueden confluir si los criterios que determinan nuestros juicios de valor son simultáneamente criterios universalmente válidos.

Para analizar estos problemas, conviene sobre todo partir de una idea fundamental contenida en *El espíritu de las leyes*, a saber, el propio concepto de ley. Después de todo, el gran libro de Montesquieu se titula *El espíritu de las leyes,* y en el análisis de *la* idea o *las* ideas de ley hallamos la respuesta a los problemas que acabo de formular.

Para los modernos, formados en la filosofía de Kant y en la lógica enseñada en las aulas, la palabra ley tiene dos significados. La ley puede ser un mandato del legislador, una orden dada por la autoridad competente, que nos obliga a hacer esto o a no hacer aquello. Denominamos a este primer sentido ley-mandato, y establecemos que la ley-mandato, la ley positiva, la ley del legislador, difiere de las costumbres o de los usos en que está formulada explícitamente, mientras que las obligaciones o las prohibiciones de las costumbres no están elaboradas ni codificadas, y en general no implican el mismo tipo de sanción.

Igualmente se puede entender por ley una relación de causalidad entre un determinante y un efecto. Por ejemplo, si afirmamos que la esclavitud es una consecuencia necesaria de cierto clima, tenemos una ley causal, que establece un vínculo constante entre un medio geográfico de tipo determinado y una institución particular, la esclavitud.

Ahora bien, Montesquieu escribe que él «no se ocupa en modo alguno de las leyes, sino del espíritu de las leyes». Afirma que las leyes positivas «deben depender de la condición física del país, del clima helado, ardiente o templado; de la condición del suelo, su situación, su extensión, el género de vida de los pueblos, campesinos, cazadores o pastores; deben relacionarse con el grado de libertad que la constitución tolera; con la religión de los habitantes, sus inclinaciones, sus riquezas, su número, su comercio, sus costumbres y sus usos. Finalmente, las leyes mantienen relaciones mutuas; las mantienen con su origen, con el objeto del legislador; con el orden de las cosas a las cuales se aplican. Es necesario considerarlas en todas estas perspectivas. Y eso es lo que procuro hacer en esta obra. Aquí examinaré todas estas relaciones, cuyo conjunto se denominará *Espíritu de las leyes»* (*El espíritu de las leyes,* libro I, cap. 3).

Por tanto, Montesquieu procede a investigar las leyes causales que explican las leyes-mandato. Según este texto, el espíritu de las leyes es precisamente el conjunto de relaciones que las leyes-mandato de las diversas sociedades humanas mantienen con los factores que pueden influirlas o determinarlas. El *Espíritu de las leyes* es el conjunto de relaciones de causalidad que explican las leyes-mandato. Pero el hecho de que tanto nosotros como Montesquieu utilizamos la palabra ley en estos dos sentidos, introduce el riesgo de generar malentendidos y dificultades.

Si el pensamiento de Montesquieu se redujese a las fórmulas anteriores, su interpretación sería fácil. Las leyes-mandato serían el objeto de estudio, y

las relaciones de causalidad constituirían la explicación de las leyes-mandato. Si esta interpretación fuese exacta, Montesquieu se ajustaría a la imagen que ofrecen de él Augusto Comte y también ciertos intérpretes modernos. Por ejemplo, L. Althusser sostiene que Montesquieu habría debido pensar así, aun suponiendo que no lo haya hecho[17]. De acuerdo con esta hipótesis, todo sería sencillo. Montesquieu aceptaría una filosofía determinista de las leyes que comprobaría la diversidad de las legislaciones y las explicaría por la multiplicidad de influencias que reciben las colectividades humanas. La filosofía del determinismo se combinaría con la filosofía de la infinita diversidad de las formas de existencia colectiva. Y Montesquieu se limitaría a extraer del estudio causal algunas consecuencias pragmáticas, para lo cual presupondría los objetivos del legislador.

Por otra parte, hay textos muy conocidos que confirman esta interpretación. Por ejemplo:

> «No escribo para censurar lo que esta establecido en los distintos países. Cada nación encontrará aquí las razones de sus máximas y cada individuo sacará por sí mismo la siguiente consecuencia: sólo están capacitados para promover cambios aquellos que venturosamente nacieron con un ingenio capaz de penetrar, en una visión genial, toda la constitución de un Estado... Si yo pudiera hacer que todo el mundo encontrara nuevas razones para amar sus deberes, para amar a su príncipe, a su patria y a sus leyes; hacer que cada cual pudicra sentir mejor la felicidad en su país, en su Gobierno, en el puesto en que se encontrase, sería el más feliz de los mortales» (Prefacio al *Espíritu de las leyes*, pp. 34-35).

Ciertamente, este texto se encuentra en el prefacio de *El espíritu de las leyes*, y puede ser explicado apelando a consideraciones de oportunidad. Pero no por ello es menos cierto que, en la medida en que Montesquieu habría afir-

---

[17] Según L. ALTHUSSER, en su libro *Montesquieu, la politique et l'histoire*, el autor de *El espíritu de las leyes* es el punto de partida de una auténtica revolución teórica. Esta revolución «supone que es posible aplicar a los problemas de la política y la historia una categoría newtoniana de la ley. Asume que es posible deducir de las propias instituciones humanas el modo de pensar su diversidad en una unidad, y su cambio en una constancia: la ley de su diversificación, la ley de su devenir. Esta ley ya no será un orden ideal, sino una relación inmanente con los fenómenos. No será dada en la intuición de las esencias, sino deducida de los hechos mismos, sin idea preconcebida, mediante la investigación y la comparación, a tientas» (p. 26). Pero «el sociólogo no se ocupa, como el físico, de un objeto [el cuerpo] que obedece a un determinismo simple y sigue una línea de la que no se aparta, sino a un tipo de objeto muy particular: los hombres, que se apartan hasta de las leyes que ellos mismos se han dado. ¿Qué podemos decir, entonces, de los hombres en su relación con sus propias leyes? Que las cambian, las derogan o las violan. Pero nada de esto impide que se pueda deducir de su conducta, indiferentemente sumisa o rebelde, una ley a la que se ajustan sin saberlo, e incluso la verdad de esa ley a pesar de sus errores. ¡Para perder la esperanza de descubrir las leyes de la conducta de los hombres, es preciso caer en la simplicidad de confundir las leyes que los hombres se dan con la necesidad que las gobierna! En verdad, los errores de los hombres, la aberración de su humor, la violación y el cambio de sus leyes no son sencillamente más que parte de su conducta. No hay más que saber deducir las leyes partiendo de la violación de esas leyes o de su transformación [...] Esta actitud supone un principio metodológico muy fecundo, que consiste en no confundir los motivos de la acción humana con sus móviles, los fines y las razones que los hombres se proponen conscientemente con las causas reales, a menudo inconscientes, que los inducen a actuar» (pp. 28 y 29).

mado una filosofía rigurosamente determinista, podría ser también rigurosamente conservador. Si suponemos que las instituciones de una colectividad están determinadas necesariamente por un conjunto de circunstancias, es fácil extraer la conclusión de que las instituciones existentes son las mejores posibles. Habría que ver si deberíamos agregar: en el mejor o en el peor de los mundos posibles.

Dicho esto, señalemos que en Montesquieu son igualmente abundantes los pasajes en los que se formulan consejos a los legisladores.

Es cierto que esos consejos a los legisladores no se contradicen con una filosofía determinista y particularista. Si una determinada influencia explica el carácter de una institución, estamos autorizados a investigar qué deberíamos hacer para alcanzar ciertos objetivos. Por ejemplo, si se ha demostrado que la legislación es resultado del espíritu de una nación, es lógico extraer de ello la siguiente fórmula: adaptemos al espíritu de esta nación las leyes-mandato que nos proponemos establecer. El célebre capítulo acerca del espíritu de la nación francesa concluye con el consejo: «Dejadla que haga seriamente las cosas frívolas y alegremente las cosas serias» (*El espíritu de las leyes,* libro XIX, cap. 5, p. 369). Asimismo, cuando se remite un régimen a su naturaleza y a su principio, es fácil demostrar qué leyes se ajustan al régimen. Por ejemplo, si la república se basa en la igualdad de los hombres, de ello se extrae lógicamente la consecuencia de que las leyes de la educación o las leyes económicas deben favorecer el sentido de igualdad o impedir la formación de grandes fortunas.

La filosofía determinista no excluye que se formulen consejos, si éstos guardan relación con una situación geográfica dada, o con el espíritu de una nación, o con la naturaleza del régimen. Dicho de otro modo, son imperativos condicionales o hipotéticos. El legislador se sitúa en una coyuntura dada, y formula mandatos que se imponen en la medida en que él quiere, ya sea que se trate de mantener un régimen, o permitir que la nación prospere. Este tipo de consejos pertenecen a la categoría de lo que Lévy-Bruhl habría denominado arte racional, extraído de la ciencia; éstas son las consecuencias pragmáticas de una sociología científica.

Pero en *El espíritu de las leyes* hay muchos otros textos en los que Montesquieu formula, no consejos pragmáticos al legislador, sino condenas morales de tal o cual institución. Los más famosos son los capítulos del libro XV relacionados con la esclavitud, o el capítulo 13 del libro XXV, titulado: «Humilde exhortación a los inquisidores de España y Portugal», texto de elocuente protesta contra la Inquisición. Son numerosas las veces en las que el autor expresa francamente su indignación contra tal o cual modalidad de organización colectiva.

En todos estos pasajes, Montesquieu juzga, y lo hace no como sociólogo, sino como moralista.

Podemos explicar estas protestas afirmando que Montesquieu es un hombre, y no sólo un sociólogo. Como sociólogo, explica la esclavitud. Cuando se indigna, nos habla el hombre. Cuando condena o acusa, olvida que está escribiendo un libro de sociología.

Pero esta interpretación, que remitiría los juicios morales a Montesquieu el hombre, y no a Montesquieu el sabio, se contradice con algunos de los textos más esenciales, los del primer libro de *El espíritu de las leyes,* donde Montesquieu elabora una teoría de los diversos tipos de leyes.

Desde el capítulo 1 del libro I, Montesquieu afirma constantemente que hay relaciones de justicia o de injusticia anteriores a las leyes positivas. Ahora bien, si desarrollamos hasta sus últimas consecuencias la filosofía de la particularidad y del determinismo, diremos que lo que se considera justo o injusto está constituido como tal por las leyes positivas, por los mandatos del legislador, y que la tarea del sociólogo es pura y simplemente estudiar lo que los legisladores, en diferentes siglos y diferentes sociedades, han tenido por justo y por injusto. Montesquieu afirma muy explícitamente una postura: «Hay que reconocer, por tanto, la existencia de relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece». O también: «Decir que sólo lo que ordenan o prohiben las leyes positivas es justo o injusto, es tanto como decir que antes de que se trazara círculo alguno no eran iguales todos sus radios» (*El espíritu de las leyes,* libro I, cap. 1, p. 42).

Dicho de otro modo, y si tomamos en serio esta fórmula, Montesquieu cree en relaciones de equidad, en principios de justicia anteriores a las leyes positivas universalmente válidas. Esas relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece, consistirían «por ejemplo, en que imaginando posibles sociedades de hombres, sería justo adaptarse a sus leyes; que si hubiera seres inteligentes que hubieran recibido algún beneficio de otro ser, deberían estarle agradecidos; que si un ser inteligente hubiera creado a otro, éste debería permanecer en la dependencia que tuvo desde su origen; que un ser inteligente que hubiera hecho algún mal a otro ser inteligente, merecería recibir el mismo mal, y así sucesivamente» (*Ibíd.*).

Esta enumeración no tiene un carácter sistemático; pero muestra que en el fondo todo se reduce a dos ideas: las de igualdad y de reciprocidad humanas. Estas leyes de la razón, estas leyes supremas, se fundan en la igualdad natural de los hombres y en las obligaciones de reciprocidad que se desprenden de esa igualdad fundamental.

Estos imperativos anteriores a las leyes positivas, no son desde luego leyes causales, sino leyes-mandato, que no se originan en la voluntad de determinados legisladores, sino que, por el contrario, son consustanciales con la naturaleza o la razón humana.

Habría, pues, un tercer tipo de ley. Fuera de las leyes positivas, decretadas en las distintas sociedades, fuera de las leyes causales que establecen relaciones entre esas leyes positivas y las influencias que actúan sobre ellas, existen leyes-mandato, universalmente válidas, originadas por un legislador desconocido, a menos que sean obra del propio Dios, cosa que Montesquieu da a entender, sin que pueda afirmarse que ése es su pensamiento profundo.

Y así llegamos al problema fundamental de la interpretación de *El espíritu de las leyes.*

En efecto, es posible considerar que esas leyes naturales, esas leyes de la razón universalmente válidas no pueden hallar lugar en el pensamiento origi-

nal de Montesquieu, quien las habría conservado por prudencia o por hábito, pues los revolucionarios son siempre, en cierto sentido, más conservadores de lo que se cree. Lo revolucionario en Montesquieu sería la explicación sociológica de las leyes positivas, el determinismo aplicado a la naturaleza social. La lógica de su pensamiento sólo incluiría tres elementos: la observación de la diversidad de las leyes positivas, la explicación de esta diversidad por causas múltiples, y finalmente los consejos prácticos al legislador en función de la explicación científica de las leyes. En este caso, Montesquieu sería un auténtico sociólogo positivista, que explica a los hombres por qué viven de cierto modo. El sociólogo comprende a los demás hombres mejor de lo que éstos se comprenden a sí mismos, descubre las causas que determinan la forma particular adquirida por la existencia colectiva en los diferentes climas y siglos, ayuda a cada sociedad a vivir de acuerdo con su propia esencia —esto es, con arreglo a su régimen, su clima, su espíritu general—. Los juicios de valor se subordinan siempre al objetivo que se propone, y que a lo sumo está sugerido por la realidad. En este esquema no encuentran lugar las leyes universales de la razón o de la naturaleza humana. El capítulo 1 del libro I de *El espíritu de las leyes* carecería de consecuencias, o bien sería una reliquia, en la doctrina de Montesquieu, de un modo de pensamiento tradicional.

Personalmente, no creo que esta interpretación le haga justicia a Montesquieu. No creo que sea posible explicar exclusivamente con la alusión a la prudencia el capítulo 1 del libro I. Por otra parte, no estoy convencido de que esta filosofía integralmente determinista haya sido llevada nunca por nadie hasta sus últimas consecuencias. Pues si así se procediese no sería posible decir nada universalmente válido para apreciar los méritos comparados de la república y el despotismo. Ahora bien, Montesquieu se propone ciertamente explicar la diversidad de las instituciones conservando al mismo tiempo el derecho de emitir juicios sobre esa diversidad. ¿Cuál es, por tanto, la filosofía hacia la cual tiende más o menos confusamente?

Por una parte, Montesquieu quiere explicar causalmente la diversidad de las leyes positivas; pero también pretende aplicar criterios universalmente válidos que permitan fundar juicios de valor o de moralidad relativos a las instituciones consideradas. Del modo en que él los formula, estos criterios son extremadamente abstractos y todos ellos vienen a reducirse a un concepto de igualdad o de reciprocidad. Finalmente, las instituciones que merecen una actitud de radical condena —la esclavitud o el despotismo—, son a sus ojos la negación de los caracteres del hombre en cuanto hombre. Son instituciones que contradicen las aspiraciones naturales del ser humano.

Pero la dificultad se encuentra en el modo de situar estas leyes-mandato, universalmente válidas, en una filosofía que desde cierto punto de vista continúa siendo determinista.

En el capítulo 1 del libro I de *El espíritu de las leyes,* Montesquieu propone como solución una especie de jerarquía de los seres, desde la naturaleza inorgánica hasta el hombre. «Todos los seres tienen sus leyes; las tienen la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo» (p. 41). Cuando se trata de la materia, estas leyes son

pura y simplemente leyes causales. En este caso son leyes necesarias, y no es posible violarlas. Cuando se llega al ámbito de la vida, las leyes son también causales, pero su naturaleza es más compleja. Finalmente, cuando se llega al hombre, estas leyes, afirma Montesquieu, se imponen a un ser inteligente y por lo tanto pueden ser violadas, porque la libertad va de la mano de la inteligencia. Las leyes relativas a la conducta humana ya no pertenecen al reino de la causalidad necesaria.

Dicho en otros términos, la filosofía que permite la combinación de la explicación científica de las leyes positivas con el mantenimiento de imperativos universalmente válidos, es una filosofía de la jerarquía de los seres que implica una diversidad de leyes, jerarquía que va desde la naturaleza inorgánica, regida por leyes invariables, hasta el hombre, sometido a leyes racionales que él mismo puede violar.

De aquí una fórmula que siempre pareció paradójica: «No se puede decir que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico, pues aunque el primero tiene igualmente leyes que por naturaleza son invariables, no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas. La razón de ello estriba en que los seres particulares inteligentes son, naturalmente, limitados, y, por consiguiente, están sujetos a error. Y por otra parte corresponde a su naturaleza el poder obrar por sí mismos» (*El espíritu de las leyes,* libro I, cap. 1, p. 43).

Este texto parece indicar un defecto del mundo inteligente con respecto al mundo físico, puesto que alberga la posibilidad de violar las leyes del mundo inteligente, las leyes racionales que rigen a los seres inteligentes. En realidad, el filósofo no está obligado a considerar la violación posible de las leyes racionales como una prueba de la inferioridad del mundo inteligente con respeto al mundo físico; por el contrario, puede ver en ello la expresión y la prueba de la libertad humana.

A propósito de esta concepción de la jerarquía de los seres y de la heterogeneidad de las leyes según la naturaleza de éstos, se puede acusar a Montesquieu de confundir las dos nociones de leyes causales y de leyes-mandato. La teoría de la jerarquía de los seres parece incluir en el mismo género a las leyes necesarias de la materia, a las leyes del movimiento, y a las leyes-mandato de la razón.

No creo que Montesquieu incurra en esta confusión. Él distingue entre las leyes positivas sancionadas por un legislador, las relaciones causales que hallamos tanto en la historia como en la naturaleza, y finalmente las leyes universalmente válidas, intrínsecamente vinculadas con la razón. A lo sumo, querría hallar una filosofía que le permitiese combinar la explicación determinista de las particularidades sociales con juicios morales y filosóficos universalmente válidos.

Cuando L. Althusser reprocha a Montesquieu esta referencia a las leyes universales de la razón y propone contentarse con la explicación determinista de las leyes en su particularidad, y con los consejos prácticos extraídos de esta explicación determinista, lo hace en su condición de marxista. Ahora bien, la razón de que el marxismo condene la referencia a las leyes univer-

sales de la razón, es que encuentra su equivalente en el movimiento de la historia hacia un régimen que realizaría todas las aspiraciones de los hombres y de los siglos pasados. De hecho, la superación de la filosofía determinista se realiza por dos caminos: apelando al porvenir o mediante criterios universales de carácter formal. Montesquieu eligió la segunda vía para superar la particularidad. De ningún modo me parece que se haya logrado demostrar su error.

El segundo apartado de la filosofía de Montesquieu, después de la jerarquía de los seres, está constituido por el capítulo 2 del libro I, donde puntualiza lo que es para él el hombre natural, es decir, el hombre como hombre, anterior, por así decirlo, a la sociedad. La expresión «anterior a la sociedad» no significa que, según Montesquieu, hayan existido hombres que no vivieran en sociedad; sino que puede intentarse intentar concebir mediante la razón lo que sea el hombre, con abstracción de las colectividades. Montesquieu se propone en este capítulo refutar la concepción de la naturaleza de Hobbes. Y a mi juicio esta refutación constituye una vía de acceso a la comprensión de los temas fundamentales de su pensamiento.

Montesquieu desea demostrar que el hombre mismo no es en modo alguno belicoso. El estado de naturaleza no es un estado de guerra de todos contra todos, sino, ya que no una auténtica paz, por lo menos un estado ajeno a la distinción paz-guerra. Montesquieu se propone refutar a Hobbes porque al entender éste que el hombre en estado de naturaleza se encuentra en situación de hostilidad con sus semejantes, tiene que justificar el poder absoluto, único que puede imponer la paz y otorgar seguridad a una especie guerrera por naturaleza. Montesquieu, en cambio, no cree que el origen de la guerra se encuentre en el estado de naturaleza. El hombre no es por sí mismo enemigo del hombre. La guerra es un fenómeno social más que un fenómeno humano. Si la guerra y la desigualdad están vinculadas con la esencia de la sociedad y no con la del hombre, el objetivo de la política será, no eliminar la guerra y la desigualdad, inseparables de la vida colectiva, sino atenuarlas o modelarlas.

A pesar de una cierta apariencia paradójica, estos dos modos de razonamiento son en el fondo lógicos. Si la guerra es humana, podemos soñar con la paz absoluta. Si la guerra es social, suscribimos simplemente el ideal de moderación.

Comparando el desarrollo de Montesquieu con el de Jean-Jacques Rousseau, se observa una oposición comparable a la que acabamos de señalar entre Montesquieu y Hobbes. Rousseau se refiere a un estado de naturaleza concebido por la razón humana que, por así decirlo, sirve de criterio a la sociedad. Este criterio, lo lleva a una concepción absoluta del pueblo. Nuestro autor se limita a comprobar que las desigualdades provienen de la sociedad. De ello no se sigue que sea necesario retornar a una igualdad natural, sino que en la medida de lo posible debemos atenuar las desigualdades, que son inherentes a la sociedad misma.

La concepción que sustenta Montesquieu del estado de naturaleza no sólo es reveladora del conjunto de su filosofía política; esa concepción se encuen-

tra también en la base de los libros IX y X, que Montesquieu consagra al derecho de gentes:

> «El derecho de gentes se funda en el principio de que las distintas naciones deben hacerse, en tiempo de paz, el mayor bien, y en tiempo de guerra el menor mal posible, sin perjuicio de sus verdaderos intereses. El objetivo de la guerra es la victoria; el de la victoria, la conquista; el de la conquista, la conservación. De este principio y del anterior deben derivar todas las leyes que constituyan el derecho de gentes» (*El espíritu de las leyes*, libro I, cap. 3, p. 46).

Este texto demuestra que en *El espíritu de las leyes* hallamos no sólo la explicación científica causal de las leyes positivas, sino también el análisis de las leyes que presiden las relaciones entre las colectividades en función del objetivo atribuido por Montesquieu al derecho de gentes. Lo cual significa, dicho en otras palabras, que el fin hacia el cual tienden las colectividades puede estar determinado por el análisis racional.

4. *Las interpretaciones posibles*

La filosofía de Montesquieu no es la concepción determinista simplificada que Augusto Comte, por ejemplo, le atribuía, ni una filosofía tradicional del derecho natural, sino un ensayo de combinación de ambas. De este modo se explican las interpretaciones múltiples que se han dado de su pensamiento.

El historiador alemán Meinecke, que en un libro clásico titulado *Die Entstehung des Historismus* (*La formación del historicismo*), consagró un capítulo a Montesquieu, afirmó que la doctrina de Montesquieu oscilaba entre el universalismo racional, característico del pensamiento del siglo XVIII, y el sentido histórico de las particularidades que debía florecer en las escuelas históricas del siglo XIX.

En Montesquieu se encuentran ciertamente formulaciones inspiradas por una filosofía de orden racional y universal, al mismo tiempo que otras exposiciones que subrayan la diversidad de las costumbres y de las colectividades históricas. Sería conveniente dilucidar si se debe considerar el pensamiento de Montesquieu como un compromiso precario entre estas dos tendencias, como una etapa en el camino del descubrimiento del historicismo integral, o bien como una tentativa, legítima e imperfecta, de combinar dos tipos de consideraciones, ninguna de las cuales podría ser eliminada del todo.

La interpretación que ofrece L. Althusser es una nueva versión de un Montesquieu contradictorio. Esta contradicción sería la que se manifiesta entre su genio innovador y sus opiniones reaccionarias. Hay una parte de verdad en esta interpretación. En los conflictos ideológicos del siglo XVIII, Montesquieu milita en un partido que, efectivamente, merece el calificativo de reaccionario, pues postulaba un retorno a instituciones que habían existido en un pasado más o menos legendario.

En el curso del siglo XVIII, sobre todo durante su primera mitad, la gran disputa de los escritores políticos franceses estaba centrada en la teoría de la

monarquía[18] y en la situación de la aristocracia en la monarquía. En general, eran dos las escuelas en pugna. La escuela romanista afirmaba que la monarquía francesa provenía del imperio soberano de Roma, y que el rey de Francia era su heredero. En ese caso, la historia habría justificado la pretensión absolutista del rey de Francia. La segunda escuela, llamada germanista, afirmaba que la situación privilegiada de la nobleza francesa tenía su origen en la conquista de los francos. De este debate emanaron doctrinas que se prolongaron hasta el siglo siguiente, y que culminaron en ideologías propiamente racistas; por ejemplo, la doctrina que sostenía que los nobles eran germanos, y el pueblo galorromano. La distinción entre la aristocracia y el pueblo habría correspondido a la distinción entre conquistadores y conquistados. Este derecho de conquista, que hoy justifica precariamente el mantenimiento de una situación de desigualdad, era considerado entonces, en el siglo XVIII, como fundamento legítimo y sólido de la jerarquía social[19].

---

[18] En relación con esta cuestión de la disputa ideológica en el siglo XVIII, es necesario remitirse a la tesis de ÉLIE CARCASSONNE: *Montesquieu et le probleme de la Constitution française au XVIIIe siecle,* París, 1927.

[19] Louis Althusser resume así el debate: «Una idea ha dominado toda la literatura política del siglo XVIII: La idea de que la monarquía absoluta fue establecida contra la nobleza, y de que el rey se apoyó en los labriegos para equilibrar el poder de sus adversarios feudales y someterlos. La gran disputa de los germanistas y los romanistas sobre el origen del feudalismo y la monarquía absoluta se desarrolla sobre el fondo de esta convicción general [...] Por un lado los germanistas (Saint-Simon, Boulainvilliers y Montesquieu, este último más informado y con ciertos matices, pero igualmente firme) evocan nostálgicamente la época de la monarquía primitiva: un rey elegido por los nobles y par entre sus pares, como ocurría inicialmente en los «bosques» de Germania, para oponerlo a la monarquía que había adquirido carácter absoluto: un rey que combatía y sacrificaba a los grandes para elegir a sus servidores y aliados entre los campesinos. Por otra parte, el partido absolutista de inspiración burguesa, los romanistas (el abate Dubos, autor de una conjuración contra la nobleza [*El espíritu de las leyes,* XXX, 10] y blanco de los últimos libros de *El espíritu de las leyes*), y los Enciclopedistas celebran, a veces en Luis XIV, a veces en el déspota esclarecido, el ideal del príncipe que sabe preferir los méritos y los títulos de la burguesía laboriosa a las pretensiones superadas de los feudales» (*op. cit.* pp. 104 y 105).

En el origen del tradicionalismo germanista se encuentra una obra inédita del abate Le Laboureur, a quien el 13 de marzo de 1664 los pares de Francia encomendaron descubrir en la historia «las pruebas de los derechos y las prerrogativas anejas a su rango». Le Laboureur, cuyo trabajo casi seguramente era conocido por Saint-Simon, creyó hallar el origen de la nobleza en la conquista franca, y desarrolló la teoría de que la nobleza participaba en el gobierno, junto al rey, desde las asambleas del Campo de Marte o del Campo de Mayo. El duque de Saint-Simon (1675-1755), en sus proyectos de gobierno redactados hacia 1715, el conde de Boulainvilliers (1658-1722) en su *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727), su *Mémorie présenté el Monseigneur le Duc d'Orléans Régent* (1727), y su *Essai sur la noblese de France* (1732), desarrollaron esta apología de la antigua monarquía —el «reinado del incomparable Carlomagno»— quien, según las tradiciones de los francos, compartía sus poderes con los vasallos. El feudalismo germanista habría de desarrollarse en la primera mitad del siglo XIX, MONTLOSIER, en su *Traité de la monarchie française,* repite todavía en 1814 los temas de Boulavilliers para defender «los derechos históricos de la nobleza». Y este tipo de argumentación despertó por reacción la vocación de muchos grandes historiadores de la generación de 1815: sobre todo de AUGUSTÍN THIERRY, cuyas primeras obras (*Histoire véritable de Jacques Bonhomme* de 1820) podrían llevar como epígrafe la fórmula de Sieyès: «Por qué el Tercer Estado no devuelve a los bosques de Franconia a todos esas familias que conservan la loca pretensión de haber nacido de la raza de los conquistadores».

En el conflicto de estas dos escuelas, Montesquieu —basta remitirse a los tres últimos libros de *El espíritu de las leyes* para advertirlo— toma partido por la escuela germanista, aunque con matices, con reservas y mayor sutileza que los teóricos intransigentes de los derechos de la nobleza. Hacia el final del capítulo acerca de la Constitución de Inglaterra, aparece la célebre fórmula: la libertad inglesa, fundada en el equilibrio de los poderes, nació «en los bosques», es decir en las forestas de Germania.

En general, Montesquieu se muestra preocupado por los privilegios de la nobleza y el refuerzo de los cuerpos intermedios[20]. No es en modo alguno un doctrinario de la igualdad, y menos aún de la soberanía popular. Ligando la desigualdad social a la esencia del orden social, Montesquieu se siente muy cómodo con la desigualdad. Y si se piensa, como L. Althusser, que la soberanía política y la igualdad son las fórmulas políticas que prevalecieron en las revoluciones de los siglos XIX y XX, en la Revolución Francesa y la Revolución Rusa, si se cree que la historia se orienta hacia la soberanía popular y la igualdad, entonces hay que afirmar que Montesquieu es un doctrinario del antiguo régimen y que en este sentido merece que se lo califique de reaccionario.

Sin embargo, me parece que el problema es más complejo. En efecto, Montesquieu piensa que siempre hubo desigualdades sociales, y que los privile-

---

El germanismo de Le Laboureur y de Boulainvilliers era a la vez «racista», en el sentido de partidario de los derechos de conquista, y liberal, por cuanto era hostil al poder absoluto y favorable a la fórmula parlamentaria. Pero los dos elementos eran separables.

Por tanto, puede afirmarse que en la forma de la referencia a las tradiciones francas de libertad y a las asambleas de los bosques de Germania, esta doctrina histórico-política no estaba totalmente vinculada con los intereses de la nobleza. El abate Mably, en sus *Observations sur l'histoire de France* (1765), uno de los libros que sin duda tuvieron mayor influencia sobre las generaciones revolucionarias, ofreció una versión que justificaba la convocatoria de los Estados Generales y las ambiciones políticas del Tercer Estado. En 1815, cuando Napoleón quiso reconciliarse con el pueblo y la libertad, tomó del libro de Mably la idea de la Asamblea extraordinaria del Campo de Mayo. Asimismo, en el siglo XIX, Guizot, a quien ha podido calificarse de historiador de la ascensión legítima de la burguesía, adopta, lo mismo que Mably, la posición de germanista convencido (véanse los *Essais sur l'histoire de France,* de 1823, o las lecciones de 1828 acerca de la *Histoire générale de la civilization en Europe*).

Tocqueville y Gobineau son sin duda los últimos herederos de la ideología germanista. Con Tocqueville, el feudalismo se trueca en lamentación ante el ascenso del absolutismo monárquico, y refuerza las convicciones liberales sentimentales democráticas de la razón. Con Gobineau, que por intermedio de su tío y en casa de Montlosier recibió directamente la inspiración de los doctrinarios aristocráticos del siglo XVIII, la vena liberal desaparece en beneficio del racismo (véase la correspondencia Tocqueville-Gobineau en la edición de las *OEuvres completes de Tocqueville,* tomo IX, París, Gallimard, 1959, y sobre todo el prefacio de J. J. Chevallier).

[20] Lo cual no le impide, por otra parte, demostrar lucidez acerca de su propio medio. En sus obras no faltan los ataques contra las argucias y los vicios de la nobleza y los cortesanos. Es cierto que la sátira contra los cortesanos es más una sátira contra lo que la monarquía hizo de la nobleza que contra la nobleza misma, o contra la nobleza según debería ser —esto es, libre e independiente en su fortuna. Así «el cuerpo de lacayos es más respetable en Francia que en otros países; es un seminario de grandes señores que colma el vacío de los restantes Estados» *(Lettres persanes,* carta 98; *O. C.*, tomo I, p. 277), o también: «Nada más semejante a la ignorancia de las gentes de la Corte de Francia que la que hallamos en los eclesiásticos italianos» (*Mes Pensées, O. C.*, tomo I, p. 1315).

giados fueron siempre los responsables del gobierno; pero, fueran cuales fueren las instituciones definidas históricamente a las que él se refirió, su idea final es que por su esencia misma el orden social es heterogéneo, y que la libertad tiene como condición el equilibrio de los poderes sociales y el gobierno de los notables, atribuyendo a esta última palabra un sentido máximamente general e indefinido, que engloba tanto a los mejores ciudadanos de una democracia igualitaria como a la nobleza de una monarquía —y aún a los militantes del Partido Comunista en un régimen de tipo soviético.

Dicho en otras palabras, la esencia de la filosofía política de Montesquieu es el liberalismo: el objetivo del orden político es garantizar la moderación del poder mediante el equilibrio de poderes, el equilibrio entre el pueblo, la nobleza y el rey en la monarquía francesa o en la inglesa; el equilibrio del pueblo y de los privilegiados, de la plebe y del patriciado en la república romana. Se trata de diferentes ejemplos de la misma concepción fundamental de una sociedad heterogénea y jerárquica, en la que la moderación del poder exige el equilibrio de los restantes poderes.

Si éste es el pensamiento final de Montesquieu, de ningún modo puede considerarse demostrado su carácter reaccionario. Sin duda es reaccionario en las disputas del siglo XVIII. No anticipó ni deseó la Revolución Francesa. Quizá la preparó sin quererlo, porque es imposible conocer, ni antes ni después del hecho, la responsabilidad histórica de cada uno; pero conscientemente no quiso la Revolución Francesa. En la medida en que es posible prever lo que un hombre habría hecho en circunstancias que no vivió, imaginamos que, en rigor, Montesquieu habría militado en las filas de los constituyentes. Muy pronto se habría incorporado a la oposición, y a semejanza. de los liberales de su clase habría tenido que elegir entre la emigración, la guillotina o el exilio interior al margen de las peripecias violentas de la revolución.

Pero, aunque políticamente reaccionario, Montesquieu es en todo caso el representante de un pensamiento que en modo alguno ha sido superado ni es anacrónico. Sea cual sea la estructura de la sociedad en una época dada, siempre es posible pensar del modo en que lo hizo Montesquieu; esto es, analizar la forma particular de la heterogeneidad de cierta sociedad y buscar mediante el equilibrio de los poderes, la garantía de la moderación y de la libertad. Podemos hallar una última interpretación del pensamiento de Montesquieu en el breve capítulo que Léon Brunschvicg le dedicó en *Le Progres de la Conscience dans la Philosophie Occidentale.* En esta interpretación, el pensamiento de Montesquieu es esencialmente contradictorio[21].

Según esta crítica, Montesquieu nos ha dado, en cierto modo, la obra maestra de la sociología pura, quiero decir, de la sociología analítica, al establecer relaciones múltiples entre tal o cual factor sin intentar realizar una síntesis filosófica, ni pretender en absoluto determinar el factor predominante o el origen profundo de cada sociedad.

---

[21] LÉON BRUNSCHVICG, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, pp. 489-501.

Brunschvicg se siente inclinado a creer que, al margen de esta sociología pura, en Montesquieu no hay ningún sistema: Después de citar la fórmula: «Es necesario que el mundo inteligible goce de tan buen gobierno como el mundo físico [...]», piensa que esta paradoja —detectar una inferioridad, al menos aparente, del mundo inteligente, en la posibilidad de violar las leyes que lo rigen equivale a una confusión entre la ley-causa y la ley-mandato.

Léon Brunschvicg subraya también la indecisión de Montesquieu entre la formulación cartesiana del tipo (antes de trazar el círculo, todos los radios ya son iguales; del mismo modo existe lo justo y lo injusto antes de que tengamos leyes positivas) y una clasificación de tipos de régimen que deriva de la tradición aristotélica. Finalmente, no percibe unidad ni coherencia en *El espíritu de las leyes,* y se limita a extraer la conclusión de que los lectores no han visto en la obra más que una filosofía implícita del progreso inspirada por valores liberales.

Personalmente, creo que éste es un juicio muy severo. Es cierto que no hay sistema en Montesquieu, y quizá corresponda al espíritu de cierta sociología histórica que no lo haya. Pero espero haber demostrado que el pensamiento de Montesquieu está lejos de ser tan contradictorio como se afirma a menudo.

* * *

En tanto que sociólogo, Montesquieu ha tratado de combinar dos ideas, ninguna de las cuales puede ser abandonada, pero cuya conjunción es difícil. Por una parte, afirmó implícitamente la pluralidad indefinida de las explicaciones parciales. Ha demostrado cuán numerosos son los aspectos de una colectividad que exigen una explicación, cuán numerosos los determinantes a los que es posible remitir los diferentes aspectos de las vidas colectivas. Por otra parte, ha buscado el medio de superar la yuxtaposición de las relaciones parciales, de aprehender algo que constituya la nulidad de los conjuntos históricos. Ha creído hallar, más o menos claramente, este principio de unificación que no contradice la pluralidad indefinida de las explicaciones parciales, en la idea del espíritu de un pueblo, vinculada a su vez con la teoría política por intermedio del principio de gobierno.

En *El espíritu de las leyes* se distinguen muy claramente varios tipos de explicación o de relaciones integrales, semejantes a las que los sociólogos modernos procuran elaborar. Estas relaciones integrales deben servir de guía a los redactores de las leyes, y pertenecen a diferentes órdenes. Por ejemplo, después de proponer el tipo ideal de cierto gobierno, Montesquieu puede demostrar lógicamente cuál puede ser la naturaleza de las diferentes clases de leyes —leyes acerca de la educación, leyes fiscales, leyes comerciales, leyes suntuarias— con el fin de que se realice plenamente el tipo ideal de régimen. Ofrece consejos sin salir del plano científico, suponiendo simplemente que los legisladores quieren contribuir al mantenimiento del régimen.

Hay también referencias a la finalidad de una actividad social particular. Tenemos un ejemplo en el derecho de gentes. Determinar en qué medida Montesquieu ha demostrado realmente que las diferentes naciones deben hacerse unas a otras el mayor bien posible en la paz, y el mínimo mal posible en la

guerra, es otra cuestión. Estas encomiables afirmaciones son formuladas dogmáticamente, más que demostradas científicamente. En cualquier caso, la sociología de Montesquieu tal como nos es presentada implica la posibilidad de relacionar las leyes de un sector dado con la finalidad inmanente de una actividad humana.

Finalmente, hallamos en Montesquieu la referencia a leyes universales de la naturaleza humana que confieren el derecho, si no de determinar lo que deba ser en concreto tal o cual institución, sí al menos el de condenar ciertas instituciones, como la de la esclavitud, por ejemplo. También me inclinaría a afirmar que la idea de un derecho natural formal de significado negativo, según aparece en la filosofía política de Éric Weyl, está ya manifiesta en *El espíritu de las leyes*[22]. En Montesquieu, todas las leyes racionales de la naturaleza humana aparecen concebidas de manera lo suficientemente abstracta como para que a partir de ellas sea posible excluir la deducción de lo que deban ser unas instituciones determinadas, y autorizar el rechazo de ciertas prácticas.

El pensamiento sociológico de Montesquieu se caracteriza finalmente por la cooperación incesante de lo que podríamos llamar pensamiento sincrónico y pensamiento diacrónico: es decir, por la combinación perpetuamente renovada de la explicación de las partes contemporáneas de una sociedad por un sistema de referencias mutuas, y de la explicación de esta sociedad misma por el pasado y por la historia. La distinción de lo que Augusto Comte denomina estática y dinámica ya es visible en el método sociológico de *El espíritu de las leyes*.

Pero, siendo así las cosas, ¿por qué no se considera a Montesquieu como un sociólogo, sino como un precursor de la sociología? ¿Cómo se justifica que no esté incluido entre los padres fundadores?

La primera razón es que la palabra sociología no existía aún en tiempos de Montesquieu y que este término, que se incorporó paulatinamente al lenguaje, fue acuñado por Auguste Comte.

La segunda razón, mucho más profunda, es que Montesquieu no medita sobre la sociedad moderna. Los pensadores considerados como fundadores de la sociología —Auguste Comte o Marx— se proponen estudiar los caracteres

---

[22] Véase ÉRIC WEYL, *Philosophie politique*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1956, 264 pp. Concretamente, Éric Weil escribe: «El derecho natural del filósofo es el fundamento de toda crítica del derecho positivo histórico, del mismo modo que el principio de la moral es la base de toda crítica de las máximas individuales [...] Conjuntamente con el derecho positivo indica a todos lo que deben hacer en determinada situación histórica, lo que deben aceptar y deben exigir; formula críticas a un sistema coherente sólo en cuanto éste no considera la igualdad de los hombres como seres razonables, o niega el carácter razonable del hombre [...] El derecho natural no aporta sus premisas materiales, sino que por el contrario las incorpora como las encuentra, para desarrollarlas de acuerdo con su propio criterio [...] En consecuencia, el derecho natural en tanto que instancia crítica debe decidir si las funciones previstas por la ley positiva no están en conflicto, y si el sistema que forma su conjunto no contradice el principio de la igualdad de los hombres como seres razonables. Toda respuesta a esta cuestión será simultáneamente formal e histórica: Tan pronto se intenta aplicarlo, el derecho natural se refiere inevitablemente a un sistema positivo histórico. Lo que se aplica al derecho positivo y lo transforma al pensarlo en su totalidad, no pertenece al derecho positivo», (pp. 36-38).

típicos de la sociedad moderna, y por lo tanto de la sociedad considerada como esencialmente industrial o capitalista. Y ocurre no sólo que Montesquieu no se propone reflexionar sobre la sociedad moderna, sino que las categorías que utiliza son en considerable medida las que corresponden a la filosofía política clásica. Finalmente, en *El espíritu de las leyes* no se observa el predominio de la economía ni el de la sociedad con respecto al Estado.

Montesquieu es en un sentido el último de los filósofos clásicos, y en otro el primero de los sociólogos. Es todavía un filósofo clásico en la medida en que considera que una sociedad está definida esencialmente por su régimen político y que desemboca en una concepción de la libertad. Mas en otro sentido, ha reinterpretado el pensamiento político clásico en una concepción global de la sociedad, y ha procurado explicar sociológicamente todos los aspectos de las colectividades.

Añadamos, finalmente, que Montesquieu ignora la creencia en el progreso. Pero que no haya creído en el progreso en el mismo sentido en que lo hizo Auguste Comte, no tiene nada de sorprendente. En la medida en que centraba su atención en los regímenes políticos, se veía inducido a no ver un movimiento unilateral de la historia hacia condiciones mejores. Como lo percibió el mismo Montesquieu después de muchos otros, el devenir político hasta nuestros días se ha ido fraguando a base de incontables alternancias y movimientos de avance y de caída. Por lo tanto, Montesquieu tenía que desconocer la idea de progreso, que surge de modo natural cuando lo que se considera es la economía o la inteligencia. Hallamos en Marx la filosofía económica del progreso; y con Auguste Comte aparece la filosofía del progreso humano a través de la ciencia.

APUNTE BIOGRÁFICO

1689	18 de enero: nacimiento de Charles-Louis de Secondat en el castillo de la Brède, cerca de Burdeos.
1700-1705	Estudios secundarios en Juilly, en la institución de los Oratorianos.
1708-1709	Estudios de derecho en Burdeos, luego en París.
1714	Charles de Secondat es nombrado consejero en el Parlamento de Burdeos.
1715	Matrimonio con Jeanne de Lartigue.
1716	Elegido miembro de la Academia de Ciencias de Burdeos. Hereda de su tío el cargo de Presidente, los bienes de éste y el nombre de Montesquieu.
1717-1721	Estudia ciencias y compone varias memorias sobre el eco, el uso de las glándulas renales, la transparencia, el peso de los cuerpos, y otra variedad de temas.
1721	Publica anónimamente las *Cartas Persas*. El libro conoce un éxito inmediato.
1722-1725	Estancia en París, donde lleva una vida mundana. Frecuenta el entorno del duque de Borbón, del Presidente Henault, de la mar-

quesa de Prie, el salón de la señora Lambert, el club del Entresuelo, donde lee su *Diálogo de Sylla y Eúcrates.*

1725 Publica anónimamente el *Templo de Gnido.* De regreso a Burdeos, Montesquieu renuncia a su cargo de Presidente y vuelve a París. Más tarde escribirá en sus *Pensamientos:* «Lo que siempre me indujo a tener de mí mismo una opinión bastante mala, es que en la República había pocos estados para los que yo tuviese verdaderas cualidades. En cuanto a mi oficio de Presidente, aplicaba toda mi honestidad y comprendía bastante bien los problemas mismos; pero en lo relativo a los procedimientos, no sabía nada en absoluto. No obstante, me apliqué a aprender; pero lo que más me disgustaba era descubrir en individuos sin luces ese mismo talento que a mí se me escapaba» (*O. C.*, tomo I, pág. 977).

1728 Elegido miembro de la Academia Francesa. Viaja por Alemania, Austria, Suiza, Italia y Holanda. Desde este último país, lord Chesterfield lo induce a que se traslade a Inglaterra.

1729-1730 Estancia en Inglaterra.

1731 Regreso al castillo de la Brède, donde a partir de entonces se dedicará a la composición de *El espíritu de las leyes.*

1734 Publicación de las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y de la decadencia de los romanos.*

1748 Publicación de *El espíritu de las leyes,* editado en Ginebra de manera anónima. El éxito es considerable, pero el libro es más comentado que leído.

1750 *Defensa del Espíritu de las* leyes, en respuesta a los ataques de los jesuitas y los jansenistas.

1754 A petición de d'Alembert, compone para *La Enciclopedia* el *Ensayo sobre el gusto* (publicado en 1756).

1755 Muere en París el 10 de febrero.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE MONTESQUIEU

OEuvres completes, compiladas por EDOUARD LABOULAYE, París, Garnier Frères, 7 vols., 1875-1879.

Esta edición contiene sólo las obras conocidas tradicionalmente; no incluye la *Correspondance,* los *Voyages,* el *Scipilege,* los *Pensées,* ni los *Mélanges.*

OEuvres completes, texto presentado y anotado por ROGER CAILLOIS, Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, tomo I, 1949, tomo II, 1951. Esta edición no incluye la *Correspondance.* Es ésta la que utilizamos y citamos aquí.

OEuvres completes, publicadas bajo la dirección de ANDRÉ MASSON, París, Nagel, 3 vols., 1950-1955. Esta edición incluye, además de la precedente, la *Correspondance* y otros trabajos inéditos.

L'Esprit des lois, texto fijado y presentado por JEÁN BRETHE DE LA GRESSAYE, París, Les Belles-Lettres, 4 tomos, 1950-1961.

Obras traducidas al castellano

El espíritu de las leyes, Introducción de E. TIERNO GALVÁN, tr. M. BLAZQUEZ y P. DE VEGA, Madrid, Tecnos, 1985; reed. Alianza, 2003.

Grandeza y decadencia de los romanos, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.

Obras generales

BRUNSCHVICG, L., *Le Progrès* de *la conscience dans la philosophie occidentale,* París, Alcan, 1927.

CASSIRER, E., *La Philosophie des Lumières,* París, Fayard, 1966.

CHEVALLIER, J. J., *Les Grandes Oeuvres politiques,* París, A. Collin, 1949.

LASKI, J. H., *The Rise of European Liberalism, An Essay in Interpretation,* Londres, Allen & Unwin, 1936.

LEROY, M., *Histoire des idées sociales en France,* 1. *De Montesquieu* a *Robespierre,* París, Gallimard, 1946.

MARTIN, K., *French liberal Thought in the Eighteents Century,* a study of political ideas from Bayle to Condorcet, Londres, Turnstilc Press, 1954.

MEINECKE, F., *Die Entstehung des Historismus,* Munich, Berlín, R. Oldenburg 2 vols., 1936.

VAUGHAN, C. E., *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau,* compilado por A. G. Little, Manchester, University Press, 2 vols., 1939.

Obras consagradas a Montesquieu

ALTHUSSER, L., *Montesquieu, la politique* et *l'histoire,* París, P U F, 1959.

BARKHAUSEN, H., *Montesquieu, ses idées* et *ses Oeuvres d'aprés les papiers de la Bréde,* París, Hachette, 1907.

BARRIÈRE, F., *Un grand provincial: Charles-Louis* de *Secondat, baron de la Brède* y de *Montesquieu,* Burdeos, Delmas, 1946.

CARCASSONNE, E., *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII*[e] *siècle,* París, Presses Universitaires, 1927.

COTTA, A., «Le développement économique dans la pensée de Montesquieu», *Revue d'histoire économique et sociale,* 1957.

COTTA, S., *Montesquieu e la scienza della política,* Torino, Ramella, 1953.

COURTNEY, C. P., *Montesquieu and Burke,* Oxford, Basil & Blackwell, 1963.

DEDIEU, J., *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France,* les sources anglaises de *L'Esprit des lois,* París, J. Gabalda, 1909.

DEDIEU, J., *Montesquieu l'homme et l'oeuvre,* París, Boivin, 1943.

DURKHEIM, E., *Montesquieu* et *Rousseau précurseurs de la sociologie,* nota introductoria de G. Davy, París, M. Riviere, 1953.

EHRARD, J., *Politique* de *Montesquieu,* París, A. Colin, 1965.

EISENMANN, CH., *«L'Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs,* en *Mélanges Carré de Malberg,* París, 1933.

ÉTIEMBLE, «Montesquieu», en *Histoire des Littératures*, III, Encyclopédie de la Pléiade, París, Gallimard, 1958, pág. 696-710.
FAGUET, E., *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau* et *Voltaire*, París, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902.
FLECHTER, F. T. H., *Montesquieu and English Politics* 1750-1800, Londres, E. Arnold, 1939.
GROETHUYSEN, B., *Philosophie de la Révolution française*, precedida por *Montesquieu*, París, Gallimard, 1956.
SHACKLETON, A., *Montesquieu, a Critical Biography*, Londres, Oxford University Press, 1961.
SOREL, A., *Montesquieu*, París, Hachette, 1887.
STAROBINSKI, J., *Montesquieu par lui-meme*, París, Le Seuil, 1957.

Obras colectivas dedicadas a Montesquieu

Revue de *Métaphysique et de Morale*, número especial de octubre de 1939 (vol. 46), dedicado a Montesquieu con motivo del 250 aniversario de su nacimiento. Textos de R. Hubert, G. Davy y G. Gurvitch.
La Pensée politique et *constitutionnelle* de *Montesquieu*, Bicentenario de *L'Esprit des lois*, 1748-1948, bajo la dirección de Boris Mirkine-Guetzevitch y H. Puget, con la colaboración de P. Barrière, P. Bastid, J. Brethe de La Gressaye, R. Cassin, Ch. Eisenmann..., París, Sirey, 1952.
Congrès Montesquieu de Bordeaux, 1955. Actas del Congreso Montesquieu, celebrado en Burdeos del 23 al 26 de mayo de 1955 para conmemorar el segundo centenario de la muerte de Montesquieu, Burdeos, Delmas, 1956.

CAPÍTULO 2

AUGUSTE COMTE

El objeto de una política sana no debe ser impulsar a la especie humana, que actúa por propio impulso, siguiendo una ley igualmente necesaria, aunque más modificable, que la de la gravitación, sino facilitar, su marcha esclareciéndola.

Sytème de politique positive, Appendice III, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la sociétè, 1828.

Como sociólogo, Montesquieu es ante todo un pensador consciente de la diversidad humana y social. El cometido de la ciencia es para él la introducción de un orden en el caos aparente, y este objetivo es alcanzable ideando tipos de gobierno o de sociedad, identificando los determinantes que influyen sobre todas las colectividades, y, en último análisis, subrayando quizá algunos principios racionales de validez universal, aunque violados a veces en ésta o en aquella ocasión. Montesquieu parte por tanto de la diversidad para llegar, no sin dificultad, a la unidad humana. Por el contrario, Auguste Comte es ante todo el sociólogo de la unidad humana y social, de la unidad de la historia humana. Lleva esta concepción de la unidad del hombre hasta tal extremo que finalmente ha de habérselas con la dificultad contraria: tener que recuperar y explicar la diversidad. Puesto que no hay más que un tipo de sociedad absolutamente válido, según su filosofía, toda la humanidad tendrá que desembocar en él.

1. *Las tres etapas del pensamiento de Comte*

Partiendo de esta posición inicial, es posible presentar las etapas de la evolución filosófica de Comte como representativas de los tres modos que afirman, explican y justifican la tesis de la unidad humana. Estas tres etapas están reflejadas en las tres obras principales de Auguste Comte.

La primera, que se sitúa entre 1820 y 1826, es la etapa de los *Opuscules de philosophie sociale: Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé mo-*

derne (abril de 1820); *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (abril de 1822); *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (noviembre-diciembre de 1825); y *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1825-1826). La segunda etapa está representada por las lecciones del *Cours de philosophie positive* (publicado desde 1830 a 1842); y la tercera, por el *Système de politique positive* o *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (que vio la luz entre los años 1851 a 1854).

Durante la primera etapa, en los *Opuscules* (reproducidos por el propio Comte al final del tomo IV del *Système de politique positive* a fin de subrayar la unidad de su pensamiento), el joven pensador reflexiona sobre la sociedad de su tiempo. La mayoría de los sociólogos han partido de una interpretación de la época a la que ellos mismos pertenecieron. En esta dimensión, Auguste Comte es ejemplar. Los *Opuscules* son la descripción y la interpretación del momento histórico que la sociedad europea vivió en los inicios del siglo XIX.

Según Comte, un cierto tipo de sociedad, caracterizada por los dos adjetivos teológico y militar, está a punto de desaparecer. La sociedad medieval estuvo consolidada por una fe trascendente, interpretada por la Iglesia Católica. El modo de pensamiento teológico había contemporizado muy bien con el predominio de la actividad militar, que quedaba reflejado en el rango superior concedido a los hombres de armas. Pero ahora se asiste al surgimiento de otro tipo de sociedad, científica e industrial. La sociedad que nace es científica en el sentido en que la sociedad que muere era teológica: el estilo de pensamiento característico de la época moderna es el de los sabios u hombres de ciencia, al igual que el estilo de pensamiento que dominó en el pasado fue el de los teólogos o los sacerdotes. Los sabios vienen a reemplazar a los sacerdotes y a los teólogos en tanto que categoría social que suministra la base intelectual y moral del orden social. Se disponen a recibir de los sacerdotes la herencia del poder espiritual que, según los primeros *Opuscules* de Comte, se encarna necesariamente en cada época en aquellos que se identifican con la forma de pensar predominante y con las ideas que sirven de principio al orden social. Así como los científicos o sabios se disponen a sustituir a los sacerdotes, del mismo modo, los industriales, en el sentido amplio del término —es decir, los empresarios, los dirigentes de fábricas y los banqueros— se disponen a ocupar el lugar de los guerreros. Desde el momento en que los hombres piensan científicamente, la actividad fundamental de las colectividades deja de ser la guerra de unos contra otros y se convierte en la lucha de los hombres por dominar a la naturaleza, o incluso en la explotación racional de los recursos naturales.

El análisis de la sociedad en que vive conduce a Comte a la conclusión de que la reforma social tiene como condición fundamental una reforma intelectual. Los azares de una revolución o la violencia son incapaces de reorganizar una sociedad en crisis. Para efectuar semejante organización es necesario llegar a una síntesis de las ciencias y a la creación de una política positiva.

Como muchos de sus contemporáneos, Auguste Comte afirma que la sociedad moderna está en crisis, y la explicación de los desórdenes sociales se

encuentra en la contradicción existente entre un orden social teológico y militar que se dispone a desaparecer, y un orden social científico e industrial que se prepara para nacer.

Esta interpretación de la crisis contemporánea determina que Comte, el reformador, no sea un doctrinario de la revolución al modo de Marx, ni tampoco un doctrinario de las instituciones libres, como Montesquieu o Tocqueville. Comte es un doctrinario de la ciencia positiva y de la ciencia social.

La orientación general del pensamiento y sobre todo de los planes de transformación de Comte son consecuencia directa de su interpretación de la sociedad en que vive. Al igual que Montesquieu observó la crisis de la monarquía francesa y esa actitud fue uno de los orígenes de su concepción general, Auguste Comte observa también la contradicción de las dos clases de sociedad que, a su juicio, no puede resolverse sino con el triunfo del tipo social que él denomina científico e industrial. Esta victoria es inevitable, pero puede retardarse o acelerarse más o menos. En efecto, la función de la sociología es comprender el devenir necesario —es decir, simultáneamente indispensable e inevitable— de la historia, para contribuir a la realización del orden fundamental.

En la segunda etapa, la del *Curso de filosofía positiva,* las ideas fundamentales no han cambiado, pero se ha ampliado la perspectiva. Lo que Comte consideraba en los *Opuscules* eran esencialmente las sociedades contemporáneas y su pasado, es decir, la historia de Europa. Todo el que no sea europeo se percatará fácilmente de que Comte cae en estos *Opuscules* en la ingenuidad de pensar la historia de Europa como si ésta constituyese la historia entera del género humano; o más aún: da por supuesto el carácter ejemplar de la historia europea, y asume que el orden social hacia el cual tiende esta sociedad europea va a ser el orden social de la especie humana. A lo largo de esta segunda etapa, es decir en el *Curso de filosofía positiva,* Comte no renueva estos temas, sino que, por el contrario, continúa profundizándolos y procede a ejecutar el programa cuyas grandes líneas había fijado en sus obras de juventud.

En esta etapa, Comte pasa a revisar las diversas ciencias, y desarrolla y confirma las dos leyes esenciales, que, por otra parte, había explicado ya en los *Opuscules:* la ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias[1].

---

[1] Auguste Comte concibió la ley de los tres estados en febrero o marzo de 1822, y la expuso por primera vez en el *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société,* publicado en abril de 1822 en un volumen de Saint-Simon titulado *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le Système industriel.* Esta obra, que Comte denominará en el prefacio del *Système de politique positive,* el *Opuscule fondamental,* y que se cita a veces con el título de *Premier Système de politique positive,* debido al nombre que lleva la edición de 1824, será reproducida en el t. IV del *Système de politique positive* con el título *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société.*

La ley de los tres estados es el objeto de la primera lección del *Curso de filosofía positiva*, y la clasificación de las ciencias es abordada en la segunda lección del mismo curso.

Sobre el descubrimiento de la ley de los tres estados y de la clasificación de las ciencias, véase sobre todo: HENRI GOUHIER *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* t. III, Auguste Comte y Saint-Simon) París, Vrin, 1941, pp. 289-291.

Según la ley de los tres estados, el espíritu humano habría pasado por tres fases sucesivas. En la primera, este espíritu humano explica los fenómenos atribuyéndolos a seres o a fuerzas comparables al hombre mismo. En la segunda, invoca entidades abstractas, como la naturaleza. En la tercera, el hombre se limita a observar los fenómenos y a fijar los vínculos regulares que pueden existir entre ellos, ya sea en un momento dado, ya sea en el tiempo. Renuncia a descubrir las causas de los hechos y se contenta con establecer las leyes que los rigen.

El paso de la edad teológica a la edad metafísica y más tarde a la época positiva, no se da simultáneamente en las diferentes disciplinas intelectuales. En el pensamiento de Auguste Comte, la ley de los tres estados no tiene un sentido riguroso más que cuando se combina con la clasificación de las ciencias. El orden en que están dispuestas las diferentes ciencias nos revela el orden en que la inteligencia adquiere carácter positivo en los diferentes dominios[2].

Dicho de otro modo, el modo de pensamiento positivo se impone antes en matemáticas, en física, y en química que en biología. Por otra parte, es normal que el positivismo aparezca más tardíamente en las disciplinas relacionadas con los temas más complejos. Cuanto más simple es la materia, más fácil resulta pensar de manera positiva. Y aún hay ciertos fenómenos en los que la observación se impone por sí misma, de modo que, en estos casos, la inteligencia ha sido inmediatamente positiva.

La combinación de la ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias tiene como fin demostrar que el modo de pensamiento que ha triunfado en matemática, en astronomía, en física, en química y en biología debe imponerse finalmente en el ámbito político y desembocar en la constitución de una ciencia positiva de la sociedad, que es la sociología.

---

[2] «Al estudiar el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde sus orígenes hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sujeto este desarrollo con una necesidad invaroiable y que me parece que puede ser sólidamente establecida, bien con pruebas racionales que nos proporciona el conocimiento de nuestra organización, bien con las verificaciones históricas que resultan de un atento examen del pasado. Esta ley consiste en que cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: El estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto, y el estado científico o positivo. En otras palabras, por su propia naturaleza el espíritu humano emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones tres métodos de filosofar, cuyos caracteres son esencialmente distintos, e incluso radicalmente opuestos: primero el método teológico, luego el método metafísico y finalmente el método positivo. De aquí que haya tres clases de filosofías, o de sistemas generales de reflexión sobre el conjunto de los fenómenos que se excluyen mutuamente; el primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana, el tercero, su estado fijo y definitivo, y el segundo está destinado únicamente a servir de transición.» [...]

«En el estado positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse a descubrir, por el uso combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. La explicación de los hechos, reducida entonces a sus términos reales, no es ya sino el vínculo establecido entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número tiende a disminuir cada vez más a causa de los progresos de la ciencia» (*Curso de filosofía positiva*, pp. 35-36).

Pero su objeto no es únicamente demostrar la necesidad de crear la sociología. A partir de cierta ciencia, la biología, se opera una inversión decisiva en el campo de la metodología: las ciencias ya no son ciencias analíticas, sino necesaria y esencialmente ciencias sintéticas. Esta inversión aportará un fundamento a la concepción sociológica de la unidad histórica.

En el lenguaje de Auguste Comte, estos dos términos —analítico y sintético— tienen significados múltiples. En este ejemplo preciso, las ciencias de la naturaleza inorgánica, la física y la química, son analíticas en el sentido de que establecen leyes entre fenómenos que están aislados necesaria y legítimamente. En compensación, en el campo de la biología es imposible explicar un órgano o una función si no se considera la totalidad del ser vivo. Un hecho biológico dado cobra significado y halla explicación en relación con el organismo todo. Si se quisiera recortar arbitraria y artificialmente un elemento de un ser vivo, no se tendría más que materia muerta. Como tal, la materia viva es global o total.

La idea del primado de la totalidad sobre el elemento debe ser aplicada también a la sociología. Es imposible comprender el estado de un fenómeno social particular si no se lo integra en el todo social. No podemos dilucidar la situación de la religión, o la forma precisa que adquiere el Estado en una sociedad determinada, si no se considera a dicha sociedad en su conjunto. Pero esta prioridad del todo sobre el elemento no es válida solamente para un momento artificialmente desprendido del devenir histórico. No es posible comprender el estado de la sociedad francesa a principios del siglo XIX si no reinsertamos ese momento histórico en la continuidad del devenir francés. La Restauración no puede ser comprendida si no es por el hecho de la Revolución, y ésta a su vez por los siglos de régimen monárquico. La decadencia del espíritu teológico y militar se explica únicamente identificando su origen en los siglos pasados. Así como no es posible comprender un elemento del todo social si no es considerando esa misma totalidad, tampoco es posible entender un momento de la evolución histórica si no se tiene en cuenta la totalidad de esa evolución de la historia.

Mas la continuación de esta línea de pensamiento plantea la obvia dificultad de que para comprender un momento de la evolución de la nación francesa hay que tener en cuenta la totalidad de la historia de la especie humana. La lógica del principio de la prioridad del todo sobre el elemento ha conducido a la idea de que la historia de la especie humana ocupa el primer lugar y es el verdadero objeto de la sociología.

Auguste Comte era un hombre de mentalidad lógica, educado en las disciplinas de la Escuela Politécnica. Al establecer la prioridad de la síntesis sobre el análisis, estaba obligado a concluir que la ciencia social que pretendía fundar tenía como objeto la historia de la especie humana; y dado el carácter unitario que le había atribuido, esta historia era imprescindible para entender tanto las funciones particulares del todo social como un momento dado del devenir.

En el *Curso de filosofía positiva* está fundamentada la ciencia nueva, la sociología, que al reconocer la prioridad del todo sobre el elemento y de la sín-

tesis sobre el análisis, tiene que considerar como objeto propio la historia entera de la especie humana.

Puede detectarse aquí la inferioridad o la superioridad —a mi juicio, la inferioridad— de Auguste Comte con respecto a Montesquieu. Mientras Montesquieu parte del hecho de la diversidad, Comte, con esa intemperancia de la lógica que es característica de los hombres grandes y de algunos menos grandes, parte de la unidad de la especie humana y afirma que la historia de esta especie es el objeto del estudio sociológico.

Conviene añadir que al entender que la sociología es una ciencia al modo de las ciencias anteriores, Auguste Comte no vacila en retomar la fórmula que ya había utilizado en los *Opuscules:* Al igual que no hay libertad de conciencia en matemática o en astronomía, tampoco puede haberla en el campo sociológico. Del mismo modo que los sabios imponen su saber a los ignorantes y aficionados en cuestiones de matemáticas y de astronomía, igualmente deben imponer su criterio en el ámbito de la sociología y de la política. Y esto presupone sin duda que la sociología puede determinar a la vez lo que es, lo que será y lo que debe ser. La sociología sintética de Comte asume efectivamente una competencia de este orden. Ciencia de la totalidad histórica, la sociología determina en efecto no sólo lo que ha sido y lo que es, sino lo que será, en el sentido de la necesidad del determinismo. Lo que será se encuentra justificado en tanto que se ajusta a lo que los filósofos pasados habrían denominado naturaleza humana y a lo que Auguste Comte denomina simplemente la realización del orden humano y social. En la tercera etapa de su pensamiento, Comte justificará esta unidad de la historia humana con una teoría que se ocupa simultáneamente de la naturaleza humana y de la naturaleza social.

El *Système de politique positive* es posterior a la aventura de su autor con Clotilde de Vaux. El estilo y el lenguaje se han transformado un tanto con respecto al *Curso de filosofía positiva.* En todo caso, puede afirmarse que el *Système de politique positive* corresponde a una tendencia del pensamiento comtista que ya es visible en la primera y sobre todo en la segunda etapa.

En efecto, si, como yo creo, puede explicarse el itinerario de Augusto Comte por la voluntad de justificar la idea de la unidad de la historia humana, es normal que en su último libro haya aportado un fundamento filosófico a este concepto. Para que la historia humana sea una, es necesario que a lo largo del devenir de todas las sociedades y épocas, el hombre mantenga una cierta naturaleza reconocible y definible. En segundo lugar, se requiere también que toda sociedad implique un orden esencial susceptible de ser reconocido en la diversidad de las organizaciones que la articulan. Finalmente, es preciso que la naturaleza humana y la naturaleza social sean tales que de ellas puedan ser deducidas las características fundamentales del devenir histórico. Y, a mi juicio, es posible explicar lo esencial del *Système de politique positive* mediante estas tres ideas.

La teoría de la naturaleza humana está incluida en lo que Auguste Comte denomina el cuadro cerebral, el conjunto de concepciones relacionadas con las localizaciones cerebrales. Pero, al margen de ésta o aquella extravagancia, ese

cuadro cerebral equivale a la determinación de las diferentes actividades características del hombre en tanto que hombre. El orden social fundamental, reconocible en la misma diversidad de las instituciones, está descrito y analizado en el tomo II, cuyo objeto es la *Estática social.* Por último, el cuadro cerebral y la estática social son a su vez el fundamento del tomo III, del *Système de politique positive,* consagrado a la dinámica. La historia entera tiende a la realización del orden fundamental de toda sociedad, analizado en el tomo II, y a la realización de lo que hay de más excelso en la naturaleza humana, descrito en el cuadro cerebral del tomo I.

Así pues, el punto de partida del pensamiento de Comte es una reflexión sobre la contradicción interna existente en la sociedad de su tiempo entre el tipo teológico y militar y el tipo científico e industrial. Puesto que lo que caracteriza a ese momento histórico es la generalización del pensamiento científico y de la actividad industrial, el único modo de poner fin a la crisis está en acelerar el devenir, creando el sistema de ideas científicas que presida el orden social actual, al igual que el sistema de ideas teológicas presidió el orden social del pasado.

A partir de aquí, Comte pasa al *Curso de filosofía positiva,* es decir a la síntesis del conjunto de la obra científica de la humanidad para deducir los métodos aplicados en las diversas disciplinas y los resultados esenciales obtenidos en cada una de ellas. Esta síntesis de métodos y de resultados debe ser la base de la creación de una ciencia que aún está por crear: la sociología.

Pero la sociología que Comte pretende crear no es la disciplina prudente, modesta y analítica que practica Montesquieu, quien procura multiplicar las explicaciones para aclarar la extrema diversidad de las instituciones humanas. La idea que anima a Comte es la de resolver la crisis del mundo moderno —esto es: suministrar el sistema de ideas científicas que presida la nueva reorganización social—.

Ahora bien, para que una ciencia pueda cumplir *ese* papel, es necesario que aporte resultados indudables y verdades tan ciertas como las de la matemática y la astronomía. También es necesario que la naturaleza de esas verdades sea de un cierto tipo. La sociología analítica de Montesquieu indica tal o cual reforma en un cierto contexto particular; ofrece consejos al legislador. Pero, como él parte de la idea de que las instituciones de una sociedad dada están condicionadas por una multitud de factores, no hay cabida en él para la idea de una realidad institucional funcionalmente distinta de la existente. Comte, en cambio, aspira a ser simultáneamente sabio y reformador. Por lo tanto, ¿qué ciencia puede ofrecer afirmaciones indudables y tener a la vez carácter imperativo para un reformador? Deberá ser sin duda una ciencia sintética como la que concibe Augusto Comte, una ciencia que partiendo de las leyes más generales y más fundamentales de la evolución humana, pueda descubrir un determinismo de carácter global que de alguna manera sea utilizable por los hombres. Una «fatalidad modificable», según la expresión positivista.

La sociología de Comte comienza por lo que más interesa saber. Los detalles son abandonados a los historiadores —es decir, de acuerdo con nuestro autor, a esos oscuros buscadores a tientas, perdidos en una erudición medio-

cre y despreciados por el individuo avispado que de un solo vistazo ha sabido captar la ley más general del devenir—.

Montesquieu y Tocqueville dan una cierta primacía a la política o a la forma del estado, y Marx a la organización económica. La doctrina de Auguste Comte se basa en la idea de que lo que mantiene unida a una sociedad es la coincidencia de intereses y criterios de sus individuos[3]. Existe una sociedad sólo en la medida en que sus miembros comparten unas mismas creencias. Es el modo de pensar que caracteriza las diferentes etapas de la humanidad, cuya etapa actual y final estará señalada por la generalización triunfal del pensamiento positivo.

Una vez llevada hasta sus últimas consecuencias la idea de una historia humana única, Augusto Comte se ve necesariamente obligado a fundar esta unidad, cosa que le sería imposible realizar en términos filosóficos si no contara también con la idea de una naturaleza humana constante y de un orden social fundamental igualmente constante.

Y consecuente con esto, Comte articula su filosofía en torno a tres grandes temas.

El primero es la tesis de que la sociedad industrial —la sociedad de la Europa occidental— tiene un carácter ejemplar y está llamada a convertirse en la sociedad de toda la humanidad. No está demostrado que Auguste Comte se equivocara al pensar que ciertos aspectos de la sociedad industrial europea tenían vocación de universalidad. La organización científica del trabajo, que es característica de la sociedad europea, supera en eficacia a las restantes organizaciones hasta un punto tal, que a partir del momento en que un pueblo descubrió este secreto, ese modelo comenzó a difundirse por todos los sectores de la humanidad, pues es la condición de la prosperidad y el poder.

El segundo tema se refiere a la doble universalidad del pensamiento científico. El pensamiento positivo en matemática, en física o en biología tiene vocación universal en el sentido de que todos los sectores de la especie humana han hecho suyo este estilo de pensamiento desde el momento en que advirtieron los éxitos que conlleva. En este punto, Auguste Comte tenía razón, y la ciencia occidental es hoy día la ciencia de toda la humanidad, tanto en el ámbito de la matemática, como en el de la astronomía, la física, la química, e incluso en muy considerable medida, en el de la biología. Pero la universalidad de la ciencia tiene también otra dimensión. Desde el momento en que se piensa

---

[3] Comte escribe: «Las ideas gobiernan y trastornan al mundo, o dicho en otros términos, todo el mecanismo social reposa en definitiva sobre opiniones [...] La gran crisis política y moral de las sociedades actuales tiene su origen, en último análisis, en la anarquía intelectual. Nuestro mal más grave consiste, en efecto, en esta profunda divergencia que existe ahora entre todos los espíritus con respecto a todas las máximas fundamentales cuya fijeza es la primera condición de un verdadero orden social. Mientras las inteligencias individuales no se hayan adherido, debido a un sentimiento unánime, a un cierto número de ideas generales capaces de constituir una doctrina social común, no es posible ignorar que el estado de las naciones continuará siendo, de manera inexorable, esencialmente revolucionario, a pesar de todos los paliativos políticos que puedan adoptarse, que realmente sólo comportará instituciones provisionales» (*Curso de filosofía positiva*, p. 66).

positivamente en cuestiones de astronomía o de física, no es posible practicar otro estilo de pensamiento en política o en religión. El método positivo, que tan fructífero se ha mostrado en las ciencias de la naturaleza inorgánica, debe extenderse a todos los ámbitos del pensamiento. Mas esta generalización del método positivo dista mucho de ser evidente. ¿Estamos obligados a reproducir el método de la matemática o de la física en sociología, en moral o en política? En cualquier caso, éste es punto que aún sigue siendo bastante discutido.

El tercer tema fundamental de Comte es el que aparece expuesto en su *Système de politique positive.* Si la naturaleza humana es fundamentalmente la misma, si el orden social es esencialmente el mismo, ¿cómo es posible, en último análisis, justificar la diversidad?

Dicho en otras palabras: la idea de Comte acerca de la unidad humana reviste tres formas en los tres momentos principales de su carrera:

— La sociedad que comienza a desarrollarse en Occidente es un ejemplo a seguir; toda la humanidad habrá de avanzar por el camino que sigue la vanguardia occidental.

— La historia de la humanidad es la historia del espíritu en tanto que despliegue del pensamiento positivo, o incluso del aprendizaje del positivismo por todos los hombres.

— La historia de la humanidad es el desarrollo y el florecimiento de la naturaleza humana.

Estos tres temas, en modo alguno contradictorios, aparecen en cierto sentido en cada uno de los momentos de la carrera de Auguste Comte, aunque subrayados de manera desigual. Los tres son otras tantas interpretaciones posibles del tema de la unidad humana.

2. *La sociedad industrial*

Las ideas fundamentales de Comte durante sus años de juventud no son personales. El clima de la época le aportó la convicción de que el pensamiento teológico pertenecía al pasado; que Dios había muerto, por emplear la fórmula de Nietzsche; que de entonces en adelante, el pensamiento científico sería el tutor de la inteligencia de los hombres modernos; que junto con la teología, la estructura feudal o la organización monárquica estaban llamadas a desaparecer; que los sabios y los industriales serían el factor dominante de la sociedad que comenzaba a despuntar.

Ninguno de estos temas es original de por sí, pero lo que aquí importa es comprender la manera en que Comte acierta a elegir de entre las ideas corrientes aquéllas que le van a permitir definir su propia interpretación de la sociedad contemporánea.

El nuevo hecho que impresiona a todos los observadores de la sociedad a principios del siglo XIX es el fenómeno de la industria. Todos tienen concien-

cia de que algo original con respecto al pasado está apuntando. Pero, ¿en qué consiste esta originalidad de la industria moderna?

A mi parecer, los rasgos característicos de la industria, según los observan los hombres de principios del siglo XIX, son los seis siguientes:

1. La industria está basada en la organización científica del trabajo. En lugar de regirse por los criterios habituales, la producción industrial está orientada a la obtención del rendimiento máximo.
2. La aplicación de la ciencia a la organización del trabajo permite que la humanidad desarrolle sus recursos de manera prodigiosa.
3. La producción industrial implica la concentración de obreros en las fábricas y en los arrabales de las ciudades, lo cual da lugar a la aparición de un fenómeno social nuevo: la existencia de masas obreras.
4. Estas concentraciones obreras en el lugar de trabajo determinan una oposición, latente o franca, entre los empleados y los patronos, entre los proletarios y los empresarios o capitalistas.
5. Mientras que, debido al carácter científico del trabajo, la riqueza no hace más que aumentar, las crisis de superproducción se multiplican, acarreando como consecuencia la creación de bolsas de pobreza en medio de la abundancia. Y para escándalo de la inteligencia, mientras millones de hombres sufran pobreza el exceso de mercancías no encuentra salida en los mercados.
6. El sistema económico articulado por la organización industrial y científica del trabajo se caracteriza por la libertad de comercio y por la búsqueda de beneficios por parte de empresarios y comerciantes. Algunos teóricos extraen de este hecho la conclusión de que para promover el desarrollo de las riquezas es condición esencial precisamente la búsqueda del beneficio y la competencia, y que cuanto menos se mezcle el Estado en los asuntos económicos, más rápidamente aumentarán la producción y las riquezas.

Las interpretaciones difieren de acuerdo con la importancia que se conceda a cada uno de estos caracteres. Para Comte, los tres primeros son decisivos. Lo quc define a la industria es la organización científica del trabajo, lo cual tiene como resultado el aumento constante de las riquezas y la concentración de los obreros en las fábricas; este último fenómeno es a su vez la contrapartida de la concentración de capitales o de los medios de producción en unas pocas manos.

La cuarta característica, la oposición entre obreros y empresarios, es secundaria para Comte[4]. Ese enfrentamiento no es más que la consecuencia de

[4] Aunque Comte no deja de advertir la importancia del problema. «La vida industrial crea clases imperfectamente vinculadas entre sí, porque le falta un impulso que posea generalidad suficiente para coordinar todo sin perturbar nada, y éste es el principal problema de la civilización moderna. La verdadera solución sólo será posible cuando esté fundada en una verdadera cohesión cívica» (*Système de politique positive*, t. III, p. 364). «Tras la abolición de la servidumbre personal, y pese a toda manifestación de carácter anárquico, las masas proletarias no se han incorporado aún realmente al sistema social; el poder del capital, primeramente el medio natural de eman-

una mala organización de la sociedad industrial y es corregible mediante reformas. Asimismo, las crisis son para él fenómenos episódicos y superficiales. En cuanto al liberalismo, Comte no cree que corresponda a la esencia de la sociedad nueva, y le atribuye el carácter de elemento patológico, de un momento de crisis en el desarrollo de una organización que poseerá una estabilidad distinta de la que se funda en el libre juego de la competencia.

Naturalmente, para los socialistas, los caracteres decisivos son el cuarto y el quinto. El pensamiento socialista, al igual que el de los economistas pesimistas de la primera mitad del siglo XIX, se desarrolla a partir de la constatación del conflicto planteado entre proletarios y capitalistas, y de la frecuencia de las crisis, que son consideradas como consecuencia inevitable de la anarquía capitalista. Marx edifica su teoría del capitalismo y su interpretación histórica a partir de estos dos caracteres.

En cuanto al sexto carácter, la libertad de comercio, es el que los teóricos liberales destacan, y el que a juicio de éstos representa la causa decisiva del progreso económico.

A principios del siglo XIX era evidente para todos el proceso paralelo de aumento de las riquezas, de aplicación de la ciencia a la industria y de la influencia de un régimen liberal de comercio. Las interpretaciones variaban según la responsabilidad que se atribuyese a cada uno de estos dos últimos fenómenos en el desarrollo del primero.

Auguste Comte define su propia teoría de la sociedad industrial con las críticas que dirige a los economistas liberales y a los socialistas. La versión comtiana de la sociedad industrial no es liberal ni socialista, y podría definirse como la teoría de la organización si no fuera porque este término había sido ya utilizado en la traducción francesa del libro de Burnham, *The Managerial Revolution*[5], pues los organizadores de Comte son bastante distintos de los organizadores o «administradores» de Burnham.

Auguste Comte tacha de metafísicos a los economistas liberales que se interesan por la naturaleza del valor y se esfuerzan por determinar en abstracto el funcionamiento del sistema. En su opinión, el pensamiento metafísico es pensamiento abstracto, o pensamiento por conceptos, y ésa es para él la característica del pensamiento de los economistas de su época[6].

---

cipación y más tarde de independencia, ha adquirido en la actualidad un peso exorbitante en las actividades cotidianas; aunque necesariamente haya de ejercer cierta justa preponderancia debido a una generalidad y una responsabilidad superiores, de acuerdo con la sana teoría jerárquica» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 512). «El principal desorden afecta hoy a la existencia material, en la cual los dos elementos necesarios de la fuerza dirigente —es decir, la población y la riqueza— viven en un estado de mutua hostilidad cada vez más acusada que debe serles igualmente reprochado» (*Système de politique positive*, t. II, p. 391).

[5] JAMES BURNHAM, *The Managerial Revolution*, Nueva York, 1941, traducido al francés: *L'Ère des organisateurs*, París, Calmann-Lévy, 1947, prefacio de Leon Blum.

[6] El examen de la naturaleza y el objeto de la economía política realizado por Auguste Comte está expuesto en la lección 47 del *Cours de philosophie positive* (t. IV, pp. 138 ss.). Comte había conocido y estudiado la economía política de su tiempo —esto es, la economía clásica y liberal— cuando era secretario de Saint-Simon, y de sus críticas excluye «el caso eminentemente excepcional del ilustre y juicioso filósofo Adam Smith». Su polémica va dirigida principalmente

Por otra parte, estos metafísicos cometen el error de considerar a los fenómenos económicos separadamente del todo social. La economía política comienza desgajando ilegítimamente del resto a todo un sector, siendo así que no es posible comprender rigurosamente a este último si no es en el marco del primero.

Estas dos críticas fueron repetidas por la mayoría de los sociólogos franceses de la escuela de Durkheim, y han determinado la actitud de semihostilidad de los llamados sociólogos hacia los llamados economistas, por lo menos en las universidades francesas.

Finalmente, Auguste Comte critica a los liberales por su sobreestimación de la eficacia de los mecanismos comerciales o competitivos en la creación de riqueza.

Sin embargo, los economistas tienen el mérito de afirmar que a la larga los intereses privados encuentran una armonía. Si la oposición esencial entre los liberales y los socialistas proviene de que los primeros creen en la coincidencia final de intereses, mientras que los segundos aducen el carácter fundamental de la lucha de clases, en este punto esencial Auguste Comte está del lado de los liberales. Él no cree que haya una esencial oposición de intereses entre proletarios y capitalistas. Pueden darse, de manera temporal y secundaria, rivalidades determinadas por el reparto de las riquezas. Pero, semejante en esto a los economistas liberales, Comte cree que, por definición, el desarrollo de la producción se ajusta a los intereses generales. La ley de la sociedad industrial es el desarrollo de la riqueza, que postula o implica la armonía final de intereses.

En cuanto a los economistas, para quienes la libertad y la competencia son las causas esenciales del desarrollo, el fundador del positivismo se alinea con la escuela de los que yo llamaría organizadores politécnicos.

---

contra los sucesores de Smith: «Si nuestros economistas son, en realidad, los sucesores científicos de Adam Smith, que nos demuestren en qué han perfeccionado y completado eficazmente la doctrina de este maestro inmortal, qué descubrimientos realmente nuevos han agregado a sus felices reseñas iniciales, que, por el contrario, están desfiguradas esencialmente por un vano y pueril despliegue de formas científicas. Cuando, con mirada imparcial, consideramos las estériles disputas que los dividen acerca de los conceptos más elementales del *valor*, la *utilidad*, la *producción*, etc., ¿no nos parece estar asistiendo a los extravagantes debates de los escolásticos medievales acerca de los atributos fundamentales de sus entidades metafísicas puras, cuyo carácter se manifiesta cada vez más en las concepciones económicas, a medida que se las dogmatiza y se las hace más y más sutiles?» (*Ibid*, p. 141). Mas el fundamental reproche que Comte dirige a los economistas es que se empeñen en crear una ciencia autónoma, «aislada del conjunto de la filosofía social» [...] «Pues por la naturaleza del tema, tanto en los estudios sociales como en todos los relativos a cuerpos vivos, los diversos aspectos generales son por necesidad mutuamente solidarios y racionalmente inseparables, hasta el punto de no permitir que los unos puedan ser clarificados mediante los otros [...] Por ello, cuando se abandona el mundo de las entidades para abordar las especulaciones reales, resulta evidente que el análisis económico o industrial de la sociedad no podría ser aplicado de manera positiva —abstracción hecha de su análisis intelectual, moral y político—, tanto al pasado como incluso al presente. Lo cual significa, recíprocamente, que esta separación irracional aporta un síntoma irrecusable de la naturaleza esencialmente metafísica de las doctrinas que la toman como base» (*Ibid*, p. 142).

Dos economistas representan hoy las dos tendencias del espíritu politécnico. Maurice Allais encarna una primera tendencia que cree en la importancia decisiva de los mecanismos competitivos de regulación económica[7]. Otro politécnico, Alfred Sauvy, mucho menos aficionado a los mecanismos del mercado que Maurice Allais o que Jacques Rueff, representa una posición completamente distinta que confía en la eficacia predominante de la organización[8]. Auguste Comte puede ser considerado como el patriarca de la escuela organizadora.

Este politécnico organizador se muestra hostil al socialismo, o más exactamente hacia los que él denomina comunistas —esto es, los doctrinarios o los teóricos de su tiempo, que se oponen a su vez a la propiedad privada. Comte es un organizador que cree en las virtudes, no tanto de la competencia como de la propiedad privada; e incluso, extrañamente, en las virtudes de la propiedad privada de los grandes capitales acumulados.

Efectivamente, Auguste Comte justifica la concentración de capitales y de los medios de producción, sin que a su parecer esto tenga que contradecir a la propiedad privada. Para empezar, la concentración es inevitable; es decir, que, de acuerdo con ese optimismo providencial tan característico de la filosofía de la historia, tal acumulación es igualmente beneficiosa, y concuerda con la tendencia fundamental observada en el curso de la historia humana. La civilización material puede crecer únicamente si cada generación produce más de lo que necesita para vivir, y por lo tanto transmite a la generación siguiente un caudal de riquezas mayor que el que había recibido. La capitalización de los medios de producción es característica del desarrollo de la civilización material, y determina la concentración.

Auguste Comte no se muestra sensible al argumento de que la importancia de los capitales concentrados debería comportar el carácter público de la propiedad. De la concentración de los medios de producción no extrae la consecuencia de una nacionalización inevitable. Por el contrario, se muestra bastante indiferente a la oposición entre propiedad privada y propiedad pública porque cree que la autoridad, sea ésta económica o política, siempre es personal. En toda sociedad es un reducido número de individuos el que ejerce la autoridad. Uno de los motivos, conscientes o inconscientes, de la reivindicación de la propiedad pública es la creencia, bien o mal fundada, en que la sustitución de un régimen de propiedad por otro modificaría la estructura de la auto-

---

[7] MAURICE ALLAIS, profesor de economía de la Escuela de Minas, es sobre todo autor de *Économie et intéret,* París, Imprimerie Nationale, 1947, 2 vols.; de *Traité d'économie pure, Paris,* Imprimerie Nationale, 1952; de *Économie pure et rendement social,* París, Sirey, 1945: *L'Europe unie route de la prospérite,* París, Calmann-Lévy, 1960, *Le Tiers Monde au carrefour,* Bruselas, *Les Cahiers africains,* 2 vols., 1963.

[8] ALFRED SAUVY, profesor del Colegio de Francia, es autor, entre otras obras, de: *Théorie génerale de la population,* París, P.U.F., t. I, 1963, t. II, 1959; *La Nature sociale,* París, Armand Colin, 1957; *De Malthus a Mao Tse-tung,* París, Denoel, f958; *La Montée des jeunes,* París, Calmann-Lévy, 1953; *Le Plan Sauvy,* París, Calmann-Levy, 1960; *Mythologies de notre temps,* París, Payot, 1965; *Histoire économique de la France entre les deux guerres,* t. I, *De l'armistice à la dévaluation de la livre,* París, Fayard, 1965.

ridad social. En este punto, nuestro autor se muestra escéptico. Los ricos detentarán siempre la parte de poder que no puede dejar de acompañar a la fortuna y que es inevitable en todo orden social. En todas partes hay hombres que mandan; y es conveniente que los hombres que poseen los capitales concentrados sean los mismos que ejercen la autoridad económica y social indispensable.

Mas esta propiedad personal debe ser despojada de su carácter arbitrariamente individual, pues los llamados patricios, los jefes temporales, los industriales, los banqueros, deben concebir su papel como una función social. La propiedad privada es necesaria, inevitable e indispensable; pero sólo será tolerable cuando ya no se la conciba como un derecho a usar y abusar, sino como el ejercicio de una función colectiva, a cargo de los hombres designados por la suerte y el mérito[9].

En consecuencia, Auguste Comte adopta una posición intermedia entre el liberalismo y el socialismo. No es un doctrinario de la propiedad privada, concebida al modo del derecho romano. Tampoco es un reformador orientado hacia la socialización de los medios de producción. Es un organizador que desea mantener la propiedad privada y al mismo tiempo transformar su signifi-

---

[9] Y, por tanto, escribe Comte: «Después de haber explicado las leyes naturales que, en el sistema de la sociabilidad moderna, deben determinar la indispensable concentración de las riquezas en los principales industriales, la filosofía positiva hará comprender que poco importa a los intereses populares en qué manos se encuentren de hecho los capitales, siempre que su empleo normal sea necesariamente útil para la masa social. Pero, por su naturaleza, esta condición esencial depende mucho más de los medios morales que de las medidas políticas. Los visiones estrechas y las pasiones cargadas de odio desearían levantar complicados obstáculos legales contra la acumulación espontánea de capitales, aun a riesgo de paralizar directamente toda verdadera actividad social; pero es evidente que esos procedimientos tiránicos tendrían una eficacia real mucho menor que la reprobación universal dirigida por la moral positiva contra todo empleo excesivamente egoísta de las riquezas privadas; reprobación que sería tanto más irresistible cuanto los mismos que deberían sufrirla no estarían en condiciones de recusar el principio, inculcado a todos por una educación fundamental común, como lo ha demostrado el catolicismo en la época de su preponderancia [...]. Mas, al señalar al pueblo la naturaleza esencialmente moral de sus reclamaciones más graves, la misma filosofía hará sentir necesariamente también a las clases superiores el peso de un juicio tal, al imponerles con energía, en nombre de principios que ya no es posible rechazar abiertamente, las grandes obligaciones morales inherentes a su posición; de manera que, por ejemplo, en la cuestión de la propiedad, los ricos se considerarán moralmente como los depositarios necesarios de los capitales públicos, cuya utilización efectiva —que no entrañará nunca ningún tipo de injerencia política, salvo en algunos casos excepcionales de aberración extrema—, no estará sin embargo menos sujeta a una escrupulosa discusión moral, inevitablemente accesible a todos en las condiciones apropiadas, y cuya autoridad espiritual será en último extremo el órgano normal. De acuerdo con un estudio profundo de la evolución moderna, la filosofía positiva mostrará que, desde la abolición de la servidumbre personal, y al margen de toda declamación anárquica, las masas proletarias no están aún realmente incorporadas al sistema social; que el poder del capital, primeramente el medio natural de emancipación y luego de independencia, ha adquirido ahora una dimensión exorbitante en las actividades cotidianas; aunque merezca mantener una cierta preponderancia, que necesariamente ha de ejercer por causa de una generalidad y una responsabilidad superiores, de acuerdo con la sana teoría jerárquica. En una palabra, la filosofía positiva hará comprender que, en lugar de quedar abandonadas a un peligroso empirismo o a un antagonismo opresor, las relaciones industriales, tendrán que ser sistematizadas según las leyes morales de la armonía universal» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, pp. 357-358).

cado, remitiéndola al ejercicio de una función social a cargo de algunos individuos. Esta concepción no está lejos de ciertas doctrinas del catolicismo social.

A esta teoría de la propiedad privada, Auguste Comte añade otra idea que cobra importancia sobre todo en una de sus últimas obras, el *Système de politique positive*: la idea del carácter secundario de la jerarquía temporal.

El doctrinario del positivismo se siente muy inclinado a aceptar la concentración de las riquezas y la autoridad de los industriales por el hecho de que la existencia de los hombres no está definida exclusivamente por el lugar que ocupan en la jerarquía económica y social. Más allá del orden temporal que impone la ley del poder, hay un orden espiritual, que es el de los méritos morales. El obrero que se encuentra en la base de la jerarquía temporal puede ocupar un rango superior en la jerarquía espiritual si sus méritos y su devoción a la colectividad son mayores que esas mismas cualidades en sus jefes jerárquicos.

Este orden espiritual no es un orden trascendente, como el que pudo concebir la religión cristiana. No es el orden de la vida eterna. Es un orden terrenal, aunque reemplaza a la jerarquía temporal del poder y la riqueza por un orden espiritual de los méritos morales. El objetivo supremo de cada individuo debe ser ocupar el primer lugar, no en el orden del poder, sino en el orden de los méritos.

Las ambiciones de reforma económica de Comte son limitadas puesto que piensa que la sociedad industrial puede existir de manera estable únicamente si está regulada, moderada y transfigurada por un poder espiritual. Y en la medida en que su intención reformadora se centra en la creación del poder espiritual, puede afirmarse que como reformador de la economía, Comte ocupa una posición moderada.

Esta interpretación de la sociedad industrial ha tenido un papel casi nulo en el desarrollo de las doctrinas económicas y sociales, al menos en Europa. La concepción comtista de la sociedad industrial ha conservado un cierto carácter de curiosidad, al margen de la rivalidad entre las doctrinas. Ninguno de los partidos políticos tanto de derechas como de izquierdas, la han aceptado realmente, a excepción de ciertas individualidades —que, por otra parte, provenían de la extrema derecha y también de la izquierda.

Sin embargo, dos autores franceses del siglo XX han hecho suyas las ideas de Auguste Comte. Uno de ellos fue Charles Maurras, teórico de la monarquía; y el otro Alain, teórico del radicalismo. Ambos se declararon positivistas, aunque por razones diferentes. Maurras abrazó el positivismo porque veía en Comte al doctrinario de la organización, de la autoridad y de un poder espiritual renovado.[10] Alain fue positivista porque interpretaba a Comte a la luz de

[10] Vale la pena destacar un ensayo de Maurras acerca de Auguste Comte, publicado junto a otros escritos (*Le Romantisme féminin, Mademoiselle Monk*) después de *L'avenir de l'intelligemce*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1918. Maurras dice de Comte: «Si es verdad que hubo maestros, si es falso que el cielo y la tierra y el modo de interpretarlos aparecieron en el mundo sólo el día de nuestro nacimiento, no conozco otro nombre que debamos pronunciar con

Kant, y porque a su juicio la idea esencial del positivismo era la devaluación de la jerarquía temporal. «Que se designe rey al mejor marmitón, pero que no se intente obligarnos a besar la cacerola»[11].

En Auguste Comte se encuentran estas dos dimensiones: la aceptación de un orden temporal, autoritario y jerárquico, y la imposición de un orden espiritual a la jerarquía temporal. Comte no aceptaba la filosofía de Hobbes en el orden temporal —es decir, la filosofía del poder— si no era agregándole la filosofía de Kant. Sólo es respetable el espíritu, sólo merece respeto el valor moral. Como escribía Alain: «El orden jamás es venerable».

¿Por qué la concepción de Comte ha quedado fuera de la gran corriente de la filosofía de la sociedad moderna? Vale la pena plantearse la pregunta. En cierto sentido, la doctrina de Auguste Comte está hoy más cerca de las doctrinas actuales que muchas de las que se formularon en el siglo XIX. Todas las teorías que en nuestros días subrayan la semejanza de un gran número de instituciones a uno y otro lado del telón de acero, que minimizan la importancia de los mecanismos de la competencia y tienden a definir los rasgos fundamentales de la civilización industrial, podrían ciertamente ser adscritas a Auguste Comte, que es el teórico de la sociedad industrial, más acá o al margen de las disputas entre liberales y socialistas, entre doctrinarios del mercado y apologistas del plan.

Los temas fundamentales comtistas del trabajo libre, de la aplicación de la ciencia a la industria y del predominio de la organización, son bastante característicos de la concepción actual de la sociedad industrial. ¿Por qué ha quedado olvidado o ignorado entonces Auguste Comte?

Una primera razón es que si las ideas fundamentales del positivismo son profundas, la descripción pormenorizada que Comte ofrece de la sociedad industrial, sobre todo en el *Système de politique positive*, se presta a menudo a la ironía fácil. Comte quiso explicar detalladamente cómo se organizaría la jerarquía temporal, cuál sería el lugar exacto de los jefes temporales, los industriales y los banqueros. Quiso demostrar por qué los que ejercen las funciones más generales tendrían más autoridad y ocuparían un lugar más elevado en la jerarquía. Quiso determinar el número de habitantes de cada ciudad, así como el número de patricios. Pretendió explicar cómo se transmitirían las riquezas. En una palabra, trazó un plan exacto de sus sueños, o de los sueños a los que cada uno de nosotros puede entregarse cuando se cree Dios.

Por otra parte, la concepción de la sociedad industrial de Comte está ligada a la afirmación de que las guerras se han convertido en fenómenos anacróni-

---

más hondo sentimiento de gratitud. No podemos evocar su imagen sin emoción [...] Algunos de entre nosotros eran una anarquía viviente. Él les ha aportado orden o algo equivalente: la esperanza del orden. Les ha mostrado el bello rostro de la Unidad, sonriente en un cielo que no parece excesivamente lejano».

[11] En la obra de Alain se encuentran constantes referencias a Comte. Véase sobre todo: *Propos sur le christianisme*, París, Rieder, 1924; *Idées*, París, Hartmann, 1932, reeditado en la colección 10/18, París, Union Générale d'Éditions, 1964 (este último volumen incluye un estudio consagrado a Comte). La política de Alain está expuesta en dos volúmenes: *Éléments d'une doctrine radicale*, París, Gallimard, 1925; y *Le Citoyen contre les pouvoirs*, París, S. Kra, 1926.

cos[12]. Pero es indudable que entre 1840 y 1945 la historia no se ha ajustado exactamente a esta predicción. Durante la primera mitad del siglo XX, estallaron varias guerras de excepcional violencia que acabaron por decepcionar a los discípulos fieles de la escuela positivista.[13] Esta escuela había vaticinado que las guerras habían de desaparecer de la vanguardia de la humanidad —o sea, de Europa occidental—. Y la Europa occidental ha sido precisamente el centro y foco de las guerras del siglo XX.

Según la concepción comtiana, la minoría occidental, que por suerte se encontraba a la cabeza del movimiento de la humanidad, no debía conquistar a los pueblos de otras razas para imponerles su civilización. Comte había explicado con argumentos excelentes —quiero decir, con argumentos que a él le parecían excelentes, y que también a nosotros nos lo parecen gracias a la clarividencia que nos han aportado los propios acontecimientos— que los occidentales no debían conquistar África y Asia, y que si cometían el error de difundir su civilización a punta de bayoneta, cosecharían males para sí mismos y para los demás. Si Comte tuvo razón, la consiguió a fuerza de equivocarse. Durante un siglo los acontecimientos no se han ajustado a lo que él había anunciado[14].

---

[12] He tratado el tema de la guerra en el pensamiento de AUGUSTE COMTE en el libro *La Société industrielle et la guerre*, París, Plon, 1959; de hecho, el primer ensayo es el texto de una «Auguste Comte Memorial Lecture» que pronuncié en la London School of Economics and Political Science.

[13] Hace varios años fui miembro del jurado que juzgó una tesis consagrada a Alain por un hombre convertido al positivismo gracias a las enseñanzas de este autor, y que no había logrado renunciar a las enseñanzas de Alain ni a las de Auguste Comte cuando estalló la guerra de 1939. ¡Falso profeta aquel que anunciaba la paz en un siglo de guerra!

[14] Auguste Comte escribe en una época tormentosa de la historia colonial: cuando está completándose el derrumbe de los imperios constituidos entre los siglos XVI y XVIII, y comienzan a crearse los imperios del siglo XIX. Se ha completado la emancipación de las colonias americanas de España, Gran Bretaña ha perdido sus principales colonias en América del Norte, y Francia se ha retirado de India, Canadá y Santo Domingo. Sin embargo, Gran Bretaña ha conservado su imperio en Asia y Canadá. De 1829 a 1842, cuando Comte escribe el *Curso de filosofía positiva*, Francia comienza a edificar su segundo imperio colonial con la conquista de Argelia y la ocupación de puntos de apoyo en las costas de África y en Oceanía. Gran Bretaña sigue la misma trayectoria y se apodera de Nueva Zelanda en 1840.

Este es el juicio de Comte acerca del sistema colonial de los siglos XVII y XVIII: «Sin repetir las disertaciones declamatorias del siglo pasado acerca de la ventaja o el peligro final de esta amplia operación para el conjunto de la humanidad, problema tan ocioso como insoluble, sería interesante examinar si de todo ello ha resultado definitivamente una aceleración o un retraso para la evolución total, negativa y positiva al mismo tiempo, de las sociedades modernas. En este sentido, parece ante todo que la nueva meta fundamental que de ese modo se propone al espíritu guerrero sobre la tierra y sobre el mar, y la importante reanimación que se manifiesta en el espíritu religioso, siempre mejor adaptado a la civilización de las poblaciones atrasadas, han tendido directamente a prolongar la duración general del régimen militar y teológico, y por consiguiente a alejar especialmente la reorganización final. Mas, en primer lugar, la entera extensión que el sistema de las relaciones humanas ha tendido desde entonces a recibir gradualmente, ha debido hacer comprender mejor la verdadera naturaleza filosófica de una tal regeneración, mostrando que esa regeneración estaba destinada finalmente al conjunto de la humanidad; lo cual debía poner claramente en evidencia la insuficiencia radical de una política conducida entonces, como en tantas ocasiones, hacia la destrucción sistemática de las razas humanas, dada la imposibilidad de asi-

Auguste Comte se convirtió en profeta de la paz porque creía que la guerra ya no cumplía ninguna función en la sociedad industrial. La guerra fue necesaria para obligar a trabajar regularmente a hombres que por naturaleza eran perezosos y anárquicos, para crear estados extensos, para formar la unidad del Imperio Romano, en la cual se difundiría el cristianismo y cuyo resultado final debía ser el positivismo. La guerra había cumplido una doble función histórica: el aprendizaje del trabajo y la formación de los grandes estados. Pero en el siglo XIX ya no representaba ningún papel. En adelante, las sociedades estarían definidas por la primacía del trabajo y los valores de éste. Ya no existía una clase militar, ni un motivo por el cual combatir[15].

---

milarlas. En segundo lugar, gracias a una influencia más directa y más próxima, el activo y renovado estímulo que ese gran despliegue europeo debió imprimir por doquier a la industria, acrecentó enormemente sin duda su importancia social e incluso política: de manera que, sopesando todos los factores, me parece a mí que la evolución moderna ha experimentado necesariamente una aceleración real, de la cual, sin embargo, nos forjamos comúnmente una opinión demasiado exagerada» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 68).

Comte analiza en estos términos las conquistas coloniales del siglo XX: «Hemos asistido ciertamente [...] a la introducción espontánea de un peligroso sofisma, que se procura hoy consolidar y que tendería a conservar indefinidamente la actividad militar asignando a sucesivas invasiones el especioso destino de establecer directamente, en interés final de la civilización universal, la preponderancia material de los pueblos más avanzados sobre los que lo están menos. En el deplorable estado actual de la filosofía política, que permite el predominio efímero de todas las aberraciones, una tendencia semejante tiene evidentemente un gran peso como fuente de perturbación universal; desarrollada lógicamente, llevaría sin duda, tras haber empujado a la opresión mutua de las naciones, a que las diferentes ciudades se precipitasen unas sobre otras según su desigual desarrollo social; e incluso sin llegar a estos extremos rigurosos, que siempre deberían conservar un carácter ideal, sobre un pretexto de ese tipo se ha pretendido fundar en efecto la odiosa justificación de la esclavitud colonial apoyándose en la indudable superioridad de la raza blanca. Mas aunque un sofisma de este tipo pudiera suscitar momentáneamente graves desórdenes, es indudable que el instinto característico de la sociabilidad moderna no tardaría en sofocar toda inquietud irracional que se inclinara a ver, en un futuro próximo, en tal sofisma una nueva fuente de guerras generales totalmente incompatibles con las disposiciones más arraigadas en todas las poblaciones civilizadas. Antes de la formación y difusión de una filosofía política sana, es indudable que la rectitud del pueblo sabrá juzgar, por su parte, en su justo valor, aunque de acuerdo con un empirismo confuso, esta grosera imitación retrógrada de la gran política romana, que, en un sentido inverso, hemos visto esencialmente decidida, bajo condiciones sociales radicalmente opuestas a las del medio moderno, a contener por doquier, salvo en un solo pueblo, la expansión de la vida militar, que esta vana parodia intenta estimular en las naciones que desde hace mucho tiempo están entregadas a una actividad eminentemente pacífica» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, pp. 237-238).

[15] Son numerosas las fórmulas que Auguste Comte utiliza para denunciar el anacronismo de las guerras y subrayar la contradicción entre la sociedad moderna y el fenómeno militar y guerrero: «Todos los espíritus verdaderamente filosóficos deberían reconocer con facilidad y con perfecta satisfacción, a la vez intelectual y moral, que ha llegado al fin el momento en el que la guerra seria y duradera debe desaparecer totalmente de la *élite* de la humanidad». (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 239). O incluso: «Todos los diversos medios generales de exploración racional aplicables a las investigaciones políticas, han contribuido espontáneamente ya a la comprobación, de un modo igualmente decisivo, de la inevitable tendencia primitiva de la humanidad a una vida principalmente militar, y a su meta final, no menos irresistible, que es una existencia esencialmente industrial. Asimismo, ninguna inteligencia medianamente avanzada rehusará en adelante reconocer, más o menos explícitamente, el decaimiento constante del espíritu militar y el gradual ascenso del espíritu industrial, como una doble consecuencia necesaria de nuestra evolución pro-

Las conquistas pudieron ser en otros tiempos un medio legítimo, o por lo menos racional, para los que se beneficiaban con ellas, una manera de acrecentar sus recursos. En un siglo en que la riqueza depende de la organización científica del trabajo, el botín está desprovisto de significado y es anacrónico. La transmisión de bienes se realiza en adelante a través de la donación y el intercambio; y de acuerdo con Auguste Comte, la donación debe representar un papel cada vez mayor, e incluso reducir en cierta medida la función del intercambio[16].

---

gresiva, que en nuestros días ha sido apreciada de modo bastante sensato, en este sentido, por la mayoría de los que se ocupan razonablemente de filosofía política. En una época en la que por otra parte se manifiesta constantemente, en formas cada vez más variadas, y con energía creciente día a día incluso en el seno de los ejércitos, la característica repugnancia de las sociedades modernas ante la vida guerrera; cuando, por ejemplo, la insuficiencia total de las vocaciones militares es por doquier cada vez más evidente a la vista de la creciente obligación de apelar al reclutamiento forzoso, rara vez seguido de una permanencia voluntaria en el ejército; la experiencia cotidiana nos dispensa sin duda de cualquier demostración directa acerca de una idea que se ha difundido tan gradualmente en el ámbito público. A pesar del inmenso y excepcional desarrollo de la actividad militar, momentáneamente determinado al comienzo de este siglo por el movimiento inevitable que debió suceder a irresistibles circunstancias anormales, nuestro instinto industrial y pacífico no se demoró en retomar, de la manera más rápida, el curso regular de su desarrollo preponderante a fin de asegurar realmente el reposo fundamental del mundo civilizado, aunque la armonía europea siga pareciendo a menudo comprometida como consecuencia de la falta de previsión de toda organización sistemática relativa a las relaciones internacionales; lo cual, aunque verdaderamente debilita la posibilidad de provocar la guerra, basta sin embargo para producir peligrosas inquietudes [...]. La actividad industrial, en cambio, tiene de por sí la admirable propiedad de admitir ser estimulada simultáneamente en todos los individuos y en todos los pueblos, sin que el impulso de unos sea inconciliable con el de otros. Pero es evidente en cambio que la plenitud de la vida militar en una parte notable de la humanidad supone y determina finalmente en todo el resto una inevitable opresión, lo cual constituye la principal función social de un régimen semejante cuando se comidera el conjunto del mundo civilizado. Del mismo modo, mientras que la época industrial no implica ningún otro término general que aquél, aún indeterminado, que el sistema de las leyes naturales asigna a la existencia progresiva de nuestra especie, la época militar ha venido a estar, por obra de una imperiosa necesidad, limitada esencialmente al tiempo de una realización suficientemente gradual de las condiciones previas que ella estaba destinada a realizar» (*Cours de philosophie positive,* t. IV, pp. 375-379).

[16] «Nuestras riquezas materiales pueden cambiar de mano libremente o por obra de la fuerza. En el primer caso, la transmisión es a veces gratuita, y otras interesada. Asimismo, el desplazamiento involuntario puede ser violento o legal. Tales son, en último análisis, los cuatro modos generales de acuerdo con los cuales se transmiten naturalmente los productos materiales [...] Según su dignidad y eficacia decrecientes es necesario disponerlos en este orden normal: la donación, el cambio, la herencia y la conquista. Los dos modos intermedios son los únicos que se han generalizado en los pueblos modernos, porque son los que mejor se adaptan a la existencia industrial que debe prevalecer en ellos. Pero los dos extremos contribuyen más a la formación inicial de los grandes capitales. Aunque el último en definitiva será desechado por completo, jamás ocurrirá lo mismo con el primero, cuya importancia y pureza nos vemos obligados hoy a desconocer por causa de nuestro egoísmo industrial [...] Sistematizada por el positivismo, la tendencia a la donación debe suministrar al régimen final uno de los mejores auxiliares temporales de la acción constante del auténtico poder espiritual, de modo que la riqueza sea al mismo tiempo más útil y más respetada. El más antiguo y el más noble de todos los modos propios de la transmisión material prestará a nuestra organización industrial servicios más útiles que los que pueda indicar la vana metafísica de nuestros toscos economistas» (*Système de politique positive,* t. II, pp. 155-156).

Por último, la filosofía de Augusto Comte no se centraba en la interpretación de la sociedad industrial. Tendía sobre todo a la reforma de la organización temporal mediante el poder espiritual, que debe ser obra de los sabios y los filósofos reemplazando a los sacerdotes. El poder espiritual debe regular los sentimientos de los hombres, promover su unión mediante la perspectiva de un trabajo común, consagrar los derechos de los que gobiernan, moderar la arbitrariedad o el egoísmo de los poderosos. La sociedad soñada por el positivismo no está definida tanto por el doble rechazo del liberalismo y el socialismo, como por la creación de un poder espiritual que sería, en la época positiva, el equivalente de lo que fueron los sacerdotes y las iglesias en las épocas teológicas del pasado.

Mas es probable que en este punto la historia haya decepcionado particularmente a los discípulos de Auguste Comte. Aunque la organización temporal de la sociedad industrial se asemeje a lo que el maestro imaginó, no existe aún el poder espiritual de los filósofos y los sabios. En la medida en que hay poder espiritual, lo ejercen las iglesias del pasado, o los ideólogos a quienes el propio Comte no habría aceptado como sabios o filósofos auténticos.

Los hombres que pretendiendo ser intérpretes científicos del orden social ejercen un poder espiritual, por ejemplo en la Unión Soviética, se cuidan de subrayar no los rasgos comunes a todas las sociedades industriales, sino una doctrina especial de la organización de las sociedades industriales. Ninguno de los dos sectores toma como patrón al hombre que minimiza los conflictos ideológicos que han alimentado a las sociedades europeas, y por los cuales murieron tantos millones de personas.

Auguste Comte habría deseado un poder espiritual ejercido por intérpretes de la organización social que al mismo tiempo redujeran la importancia moral de la jerarquía temporal. Esta clase de poder espiritual no ha existido ni existirá nunca. Es verosímil que los hombres se inclinen más por lo que los divide que por lo que los une. Es muy probable que cada sociedad se empeñe en insistir en lo que la caracteriza y se olvide de los rasgos que comparte con todas las demás. Y es también muy probable que las sociedades no estén aún muy convencidas de las virtudes que Auguste Comte atribuía a la sociedad industrial.

Comte pensaba, en efecto, que la organización científica de la sociedad industrial acabaría asignando a cada uno el lugar adecuado a sus cualidades, y que de ese modo realizaría la justicia social. En esta concepción había demasiado optimismo. Antiguamente, el nacimiento otorgaba a ciertos hombres un lugar preeminente; a partir de ahora, en la sociedad del trabajo, será la aptitud la que determine cada vez más el lugar de cada individuo.

Un sociólogo inglés, Michael Young, dedicó un libro satírico a un régimen llamado meritocracia —o sea, a la idea que el mismo Comte se había forjado con entusiasmo anticipado, de lo que habría de ser el orden de la sociedad in-

---

Conviene relacionar este texto con algunos análisis modernos, especialmente el de François Perroux, «Le don, sa signification économique dans le capitalisme contemporain», *Diogène*, abril de 1954, artículo reproducido en *L'Économie du* XX *siecle*, 1.ª edición, Paris, P.U.F., 1961, pp. 322-344.

dustrial—[17]. Young no cita a Auguste Comte, y éste a su vez no habría reconocido sus propias esperanzas en la descripción que ofrece el autor inglés de un orden semejante. En efecto, Michael Young demuestra con un buen sentido del humor que si cada uno ocupa una posición proporcionada a sus cualidades, los que ocupen los rangos inferiores se verán empujados a la desesperación, pues ya no podrán apelar a la suerte o a la injusticia. Si todos los hombres estuvieran convencidos de que el orden social es justo, ese orden sería en cierto modo insoportable para algunos a menos que la doctrina de Comte convenciese simultáneamente a los hombres de que la jerarquía de las cualidades intelectuales no tiene la menor importancia en comparación con la única jerarquía valiosa: la de los méritos y el corazón. Pero no es nada fácil convencer a la humanidad de que el orden temporal es cosa secundaria.

3. *La sociología, ciencia de la humanidad*

Auguste Comte expuso su concepción de la nueva ciencia llamada sociología en los tres últimos volúmenes del *Curso de filosofía positiva,* sobre todo en el tomo IV.

En esta obra relaciona su propio pensamiento con el de tres autores a quienes presenta como inspiradores o predecesores: Montesquieu, Condorcet y Bossuet, sin contar a Aristóteles, a quien me referiré más adelante. Estos tres filósofos introducen algunos de los temas fundamentales de su propio pensamiento sociológico.

Comte atribuye a Montesquieu el mérito eminente de haber afirmado el determinismo de los fenómenos históricos y sociales, y ofrece una interpretación simplificada de *El espíritu de las leyes,* cuya idea fundamental se expresaría en la famosa fórmula del libro I de esta obra: «Las leyes son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas». Nuestro autor ve en esta fórmula el principio del determinismo aplicado simultáneamente a la diversidad de los fenómenos sociales y al devenir de las sociedades. Sin embargo, para haber sido considerado como el fundador de la sociología, a Montesquieu le faltó la idea de progreso. Comte descubre esta idea en Condorcet, en su célebre *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*[18], que pretende descubrir en el pasado cierto número de fases recorridas por el espíritu del hombre. Estas fases tienen un número definido, y responden a un orden de sucesión necesario. Auguste Comte toma de Condorcet la idea de que el progreso del espíritu humano es el fundamento del devenir de las sociedades humanas.

---

[17] MICHAEL YOUNG, *The Rise of Meritocracy,* Londres, Thames and Hudson, 1958, Penguin Books, 1961.

[18] CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain.* Esta obra, escrita en 1793, fue editada inicialmente en el año III. Hay una edición moderna, de la *Bibliothèque de Philosophie,* París, Boivin, 1933. Antes de Condorcet, TURGOT había escrito un *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain.*

Al combinar el tema del determinismo de Montesquieu y el de las etapas necesarias de Condorcet, según el orden inevitable de los progresos del espíritu humano, se delinea la concepción fundamental de Auguste Comte: los fenómenos sociales están sometidos a un determinismo riguroso, que adopta la forma de un devenir ineludible de las sociedades humanas impuesto por el progreso del espíritu humano.

Este modo de concebir el devenir histórico desemboca en una visión de la historia, unificada en su totalidad, en constante marcha hacia un estado último del espíritu humano y de las sociedades humanas que es muy comparable en definitiva al providencialismo de Bossuet, saludado por Comte como la tentativa más eminente que ha precedido a la suya propia:

> «Es ciertamente a nuestro gran Bossuet a quien tendremos que remitir la primera tentativa importante del espíritu humano para contemplar, desde un punto de vista suficientemente elevado, el conjunto del pasado social. Sin duda, los instrumentos, fáciles pero ilusorios, propios de toda filosofía teológica, para establecer entre los acontecimientos humanos cierto vínculo aparente, no autorizan en modo alguno a utilizar hoy, en la construcción directa de la verdadera ciencia del desarrollo social, explicaciones que están caracterizadas inevitablemente por la preponderancia, entonces demasiado irresistible, de una filosofía semejante. Pero esta admirable composición, en la cual el espíritu de universalidad, indispensable para toda concepción de este género, aparece tan profundamente apreciado y aún mantenido en la medida en que lo permitía la naturaleza del método empleado, no dejará por ello de ser siempre un modelo imponente, perfectamente apropiado para destacar con claridad el fin general que debe proponerse sin cesar nuestra inteligencia como meta final de todos nuestros análisis históricos: la coordinación racional de la serie fundamental de los diversos acontecimientos humanos, según un diseño único, a la vez más real y más amplio que el concebido por Bossuet» (*Curso de filosofía positiva,* tomo IV, p. 147).

La fórmula: «La coordinación racional de la serie fundamental de los diversos acontecimientos humanos según un diseño único» es la clave de la concepción sociológica de Auguste Comte, quien es ciertamente el sociólogo de la unidad de la humanidad. Su objetivo es reducir la infinita diversidad de las sociedades humanas en el espacio y el tiempo a una serie fundamental, el devenir de la especie humana, y a un diseño único, la culminación en un estado final del espíritu humano.

Vemos así de qué modo la figura que aparece como fundadora de la ciencia positiva conserva también el carácter de último discípulo del providencialismo cristiano: cómo puede darse el paso desde la interpretación de la historia gracias a la Providencia a la interpretación mediante leyes generales. Trátese de las intenciones de la Providencia o de las leyes necesarias del devenir humano, la historia queda perfilada como necesaria y única. El plan es unitario porque fue fijado por Dios o por la naturaleza del hombre; la evolución es necesaria porque la Providencia determinó las etapas y el fin, o fueron la naturaleza misma del hombre y de las sociedades lo que determinaron sus leyes.

De este modo, el pensamiento de Auguste Comte, incluso en el *Curso de filosofía positiva,* donde adopta la forma más científica, pasa con facilidad de cierta concepción de la ciencia a una nueva versión de la Providencia.

El diseño único de la historia pensado por Comte es el progreso del espíritu humano. Si es éste el que da unidad al conjunto del pasado social, entonces el mismo modo de pensar debe imponerse en todos los dominios.

Como es sabido, Auguste Comte comprueba que el método positivo es inevitable hoy en la ciencia, de lo cual concluye que este método, fundado en la observación, la experimentación y la formulación de leyes, debe extenderse también a los dominios que todavía entonces siguen en manos de la teología o la metafísica, es decir, a la explicación que apela a seres trascendentes, o entidades o causas últimas de los fenómenos. Hay un modo de pensar, llamado positivo, que tiene validez universal, tanto en política como en astronomía[19].

Al mismo tiempo Comte insiste constantemente en una proposición complementaria de la anterior, aunque aparentemente contradictoria con ella. Según él, sólo puede darse verdadera unidad en una sociedad cuando el conjunto de ideas fundamentales adoptadas por sus diferentes miembros forma un todo coherente. Una colectividad en la que se yuxtaponen modos de pensamiento contradictorios e ideas tomadas de filosofías incompatibles, es una sociedad caótica.

De esta afirmación podría extraerse al parecer la conclusión de que las sociedades del pasado que no estaban en crisis debían poseer un conjunto de ideas coherentes que unieran simultáneamente a las inteligencias y a la colectividad. Pero esta conclusión sería verdadera sólo parcialmente, puesto que Comte ha demostrado que las diversas ciencias han alcanzado el estado positivo en períodos diferentes de la historia. Las ciencias que alcanzaron primeramente el estado positivo son las que ocupan el primer lugar en una clasificación de ellas que marca las etapas de la difusión del pensamiento positivo. Esto quiere decir que en todas las épocas hubo ciencias que ya eran parcialmente positivas cuando otras disciplinas intelectuales seguían teniendo un carácter fetichista o teológico. La coherencia del pensamiento, objetivo final de Auguste Comte, no ha sido conquistada aún totalmente en el curso de la historia. Desde los inicios de los tiempos históricos, ciertos elementos en la ciencia habían alcanzado el estado positivo mientras que en otros dominios continuaba reinando el espíritu teológico.

Dicho con otras palabras, en cada etapa de la historia, uno de los resortes de la marcha de ésta ha sido precisamente la incoherencia de los modos de pensamiento. En último término, antes del positivismo sólo hubo un período en el que existió una verdadera coherencia intelectual: el fetichismo, que es la manera de pensar inmediata y espontánea del espíritu humano, y que consiste en animar a todas las cosas, vivientes o no vivientes, y en suponer que las cosas y los seres son semejantes a los hombres o a la conciencia humana. El espíritu no encontrará una verdadera coherencia más que en la fase final, cuando el positivismo se haya extendido al conjunto de las disciplinas intelectuales, incluidas la política y la moral. Pero entre el fetichismo y el positivismo, la di-

[19] De lo cual extrae Comte la conclusión de que, así como no hay libertad de conciencia en astronomía, tampoco debería haberla en política.

versidad de métodos de pensamiento es la regla, y probablemente es esta diversidad lo que impide que se detenga la marcha de la historia humana.

Es cierto que Comte inició su carrera bajo la idea de que en una sociedad no podían existir dos filosofías diferentes, pero el desarrollo de su pensamiento lo llevó obligatoriamente a reconocer que, en el curso de la historia, la pluralidad de filosofías ha sido casi siempre el hecho dominante. En último término, el fin del devenir social es conducir al pensamiento humano hasta la coherencia a la que está destinado. Y esta coherencia no puede tomar más que dos formas: el fetichismo espontáneo, o el positivismo final. O el espíritu explica todas las cosas suponiéndolas animadas, o renuncia a toda explicación causal, teológica o metafísica, y se limita a establecer leyes.

Pero, en estas condiciones, ¿por qué hay historia? Si el estado final y normal de la inteligencia humana es la filosofía positiva, ¿por qué la humanidad ha tenido que recorrer tantas etapas sucesivas? ¿Por qué fue necesario esperar tantos siglos o tantos milenios para que surgiese el hombre que, finalmente, cobrase conciencia de lo que debía ser el espíritu humano, es decir, el propio Auguste Comte?

La razón profunda de este interrogante es que el positivismo no puede ser más que una filosofía tardía o, dicho en otras palabras, no puede ser una filosofía espontánea. En efecto, para el hombre, el positivismo consiste en reconocer un orden que le es ajeno, en confesar su incapacidad de ofrecer una explicación última de ese orden, y en contentarse con descifrarlo. El espíritu positivo observa los fenómenos, los analiza, y descubre las leyes que rigen sus relaciones. Pero por la observación y el análisis es imposible descubrir inmediata y rápidamente ese orden externo. Antes de filosofar, el hombre tiene que vivir. Ciertamente, desde la primera fase de la aventura de la especie humana es posible explicar con rigor y de manera científica algunos fenómenos simples. La caída de un cuerpo, por ejemplo, pudo ser explicada espontáneamente de manera positiva[20]. Pero la filosofía positivista, la filosofía de la observación y la experimentación, del análisis y del determinismo, no podía estar basada en una explicación auténticamente científica de unos cuantos fenómenos como éste. En la fase inicial de la historia era necesaria una filosofía distinta de la que el descubrimiento de las leyes sugirió al hombre en una etapa más avanzada del pensamiento.

Esa filosofía distinta, que Comte llamó teológica en un primer momento y luego fetichista, permitió vivir a la humanidad y reconfortó al hombre pre-

[20] «En rigor, ni siquiera en nuestra primera infancia individual o social la filosofía teológica jamás ha podido ser estrictamente universal, es decir que, para todos los órdenes dados de fenómenos, los hechos más simples y más comunes fueron siempre concebidos como esencialmente sujetos a leyes naturales, en lugar de ser atribuidos a la voluntad arbitraria de agentes sobrenaturales. Por ejemplo, el ilustre ADAM SMITH ha observado muy felizmente en sus ensayos filosóficos que en ningún tiempo y en ningún país se había hallado un dios de la gravedad. Lo mismo ocurre, en general, incluso respecto a temas más complicados y a todos los fenómenos suficientemente elementales y comunes para que la perfecta invariabilidad de sus relaciones efectivas haya impresionado espontáneamente al observador menos preparado» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 365).

sentándole un mundo inteligible y benévolo, poblado de seres semejantes a él mismo.

La filosofía fetichista suministró a la especie humana una síntesis provisional capaz de infundir certeza tanto en el ámbito de lo intelectual sobre la inteligibilidad de la naturaleza externa, como en el de lo moral, al dar al hombre confianza en sí mismo y en su capacidad de superar los obstáculos.

Pero si la historia es necesaria, ¿por qué tiene que llegar a un fin? Auguste Comte responde que, dado que ciertos fenómenos encuentran una explicación científica y positiva desde el momento inicial, una suspensión del progreso del espíritu humano es en el fondo inconcebible. La contradicción entre el positivismo parcial y la síntesis fetichista atormenta al hombre e impide que el espíritu humano se detenga antes de llegar al estadio final de positivismo universal.

Sin embargo, agreguemos que, de acuerdo con Augusto Comte, diferentes sectores de la humanidad han podido detenerse en una síntesis provisional en tal o cual fase intermedia. Hacia el final de su vida, Comte llegó todavía a la conclusión de que ciertos pueblos podrían saltar de la síntesis inicial del fetichismo a la síntesis final del positivismo, sin pasar por todas las etapas de la dinámica social.

La concepción de la historia formulada por Comte plantea otro problema: Si la historia es esencialmente la historia de los progresos del espíritu humano, ¿cuáles son las relaciones entre el progreso de los conocimientos y las restantes actividades humanas?

En el *Curso de filosofía positiva* afirma Comte que, considerada en conjunto, la historia es esencialmente el devenir de la inteligencia humana:

> «La parte principal de esta evolución, la que ha ejercido mayor influencia sobre el progreso en general, consiste sin duda en el desarrollo continuo del espíritu científico, desde los primitivos trabajos de un Thales y un Pitágoras, hasta las obras de los Lagrange y los Bichat. Pero ningún hombre ilustrado podría dudar hoy de que, en esta prolongada sucesión de esfuerzos y descubrimientos, el genio humano haya seguido siempre una marcha exactamente determinada, cuyo exacto conocimiento previo habría permitido en cierto modo que una inteligencia lo suficientemente informada anticipase, antes de su realización más o menos próxima, los progresos esenciales reservados a cada época, según el feliz bosquejo presentado ya a comienzos del siglo XIX por el ilustre Fontenelle» (tomo IV, p. 195).

Así pues, el progreso necesario del espíritu es el aspecto esencial de la historia de la humanidad[21]. Auguste Comte asigna un reducido papel al azar o a los accidentes, y afirma que los momentos estelares del espíritu humano po-

[21] «A pesar de la inevitable solidaridad que reina de continuo, según los principios ya establecidos, entre los diferentes elementos de nuestra evolución social, es necesario también que, en medio de sus mutuas reacciones permanentes, uno de estos órdenes generales de progreso tenga una preponderancia espontánea a fin de imprimir habitualmente a todos los demás un indispensable impulso primitivo, aunque él mismo deba recibir después, a su vez, por su propia evolución, un nuevo impulso. Basta aquí discernir inmediatamente este elemento preponderante, cuya consideración deberá orientar el conjunto de nuestra exposición dinámica, sin ocuparnos por otra parte

drían haber sido previstos por una inteligencia superior porque respondían a una necesidad.

Que el progreso del espíritu humano sea lo característico del devenir histórico no significa que el movimiento de la inteligencia *determine* la transformación de los restantes fenómenos sociales. Por otra parte, Comte no plantea la cuestión en estos términos. Nunca se pregunta cuál es la relación entre el progreso de la inteligencia humana y las transformaciones de la economía, la guerra o la política. Pero es fácil extraer de sus análisis la respuesta a estas preguntas.

En Auguste Comte no se trata de determinar el conjunto social mediante la inteligencia, del mismo modo que en Montesquieu tampoco se trata de determinar el conjunto social mediante el régimen político. La diferencia entre uno y otro está en que, para el primero, el estado de la inteligencia es el aspecto más característico, mientras que para el segundo lo es el régimen político. Pero en uno y otro, el movimiento histórico actúa por acción y reacción entre los diferentes sectores de la realidad social en su conjunto[22].

En la dinámica social, tanto en el tomo V del *Curso de filosofía positiva* como en el tomo III del *Système de politique positive,* el paso de una etapa a otra tiene como resorte la contradicción entre los diferentes sectores de la sociedad. Según los casos, la causa que provoca la disgregación de un determinado conjunto y el nacimiento de la etapa siguiente se encuentra en la política, en la economía o en la inteligencia.

---

expresamente de la subordinación especial de los otros hacia él o entre sí, que luego se manifestará suficientemente mediante la ejecución espontánea de un trabajo total. Ahora bien, reducida de ese modo, la determinación no podría oponer ninguna dificultad grave, pues basta distinguir el elemento social cuyo desarrollo podría concebirse mejor, haciendo abstracción del desarrollo de todos los demás, a pesar de su necesaria conexión universal; y la idea se reproduciría, por el contrario, inevitablemente en la consideración directa del desarrollo de estos últimos. Ante este carácter doblemente decisivo, no deberíamos vacilar en atribuir el primer lugar a la evolución intelectual, como principio necesariamente preponderante del conjunto de la evolución de la humanidad. Si el punto de vista intelectual debe predominar, como ya he explicado en el capítulo anterior, en el simple estudio estático del organismo social propiamente dicho, con mayor razón aún debe ocurrir lo mismo en el estudio directo del movimiento general de las sociedades humanas. Aunque nuestra débil inteligencia, tenga, indudablemente, una indispensable necesidad de la excitación primitiva y del estímulo constante que imprimen los apetitos, las pasiones y los sentimientos, es sobre todo bajo su dirección necesaria como ha debido realizarse siempre el conjunto del progreso humano. [...] Igualmente, en todos los tiempos, desde el primer impulso del genio filosófico, se ha reconocido siempre, de manera más o menos clara, pero constantemente irrecusable, que la historia de la sociedad estaba dominada sobre todo por la historia del espíritu humano» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, pp. 340-342).

[22] Así, en el *Discours sur l'esprit positif,* Comte escribe: «El politeísmo se adaptaba sobre todo al sistema de conquista de la antigüedad, y el monoteísmo a la organización defensiva de la Edad Media. Por lo tanto, al acentuar cada vez más el predominio de la vida industrial, la sociedad moderna debe secundar vigorosamente la gran revolución mental que hoy eleva de modo definitivo nuestra inteligencia del régimen teológico al régimen positivo. Esta activa tendencia cotidiana al mejoramiento práctico de la condición humana no sólo es necesariamente poco compatible con las preocupaciones religiosas siempre relativas, sobre todo en el monoteísmo, a la posibilidad de otra meta. Pero además, una actividad semejante debe suscitar finalmente una oposición universal, tan radical como espontánea, a toda filosofía teológica» (Éd. 10/18, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, pp. 62-63).

Pero no por ello desaparece la primacía del devenir de la inteligencia. En efecto, el modo de pensar determina las grandes etapas de la historia de la humanidad; la etapa final es la del positivismo universal, y el resorte final del devenir es la crítica incesante que el positivismo, naciente al principio y más tarde en su proceso de maduración, ejerce sobre las síntesis provisionales realizadas por el fetichismo, la teología y la metafísica.

Es la inteligencia la que indica la dirección de la historia humana, y la que marca lo que será el florecimiento de la sociedad y la naturaleza humana en el estadio final.

Se comprende así que la historia humana pueda ser considerada como la historia «de un único pueblo». Si la historia fuese historia de la religión, para proponer la unidad de la historia humana sería necesario suponer una religión universalizable. Pero si la historia es la de la inteligencia, para que toda ella sea la de un pueblo único, basta con que haya un modo de pensar válido para todos los hombres, cosa que es relativamente fácil de concebir. Así, por ejemplo, la matemática moderna nos parece válida para todos los hombres de todas las razas. Cierto que esta proposición no es absolutamente evidente; Spengler afirmaba que hubo una matemática de los griegos, lo mismo que una matemática moderna. Pero el propio Spengler daba a esta formulación un sentido particular, pues creía que el modo de pensar matemático estaba influido por el estilo característico de una determinada cultura; no creo que hubiese negado la verdad universal de los teoremas matemáticos[23].

Si la ciencia o la filosofía son válidas para todos los hombres, y si al mismo tiempo la historia es la historia de la inteligencia, es concebible que se la deba pensar como la historia de un pueblo único.

Pero si la historia humana es la de un pueblo único, si sus etapas son necesarias, y si hay una marcha inevitable hacia un fin dado, ¿por qué los diferentes sectores de la humanidad tienen historias particulares y diferentes?

Así como el problema de Montesquieu era salvar la unidad, el de Auguste Comte es justificar la diversidad. Si mediante una suerte de experiencia intelectual llegamos hasta las últimas consecuencias de este modo de pensar —quizá el propio Comte no llegara siempre tan lejos—, es desconcertante que sigan existiendo historias *diversas*, es decir, que los diferentes sectores de la humanidad no tengan el mismo pasado.

Comte explica la diversidad enumerando tres factores de variación: la raza, el clima y la acción política[24]. Sobre todo en el *Système de politique positive,* interpretó la diversidad de las razas humanas atribuyendo a cada una el pre-

[23] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes - Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte,* Munich, 1918-1922; *La decadencia de Occidente,* tr. M. García Morente, Madrid: Espasa-Calpe, 1989. Esta obra, concebida durante la crisis de Agadir, apareció por primera vez en 1916. Pero el éxito, fulminante en Alemania, sobrevino después de la derrota de 1918.

[24] «Las tres fuentes generales de variación social resultan a mi juicio: 1.º, de la raza; 2.º, del clima; 3.º, de la política propiamente dicha, considerada en toda su extensión científica: no es útil en absoluto investigar si su importancia relativa se ajusta verdaderamente a este orden de enunciación o a otro cualquiera. Aunque esta determinación no se vería desplazada en el estado naciente de la ciencia, las leyes del método obligarían por lo menos a postergar la exposición directa

dominio de ciertas disposiciones. Así, según Comte la raza negra estaba caracterizada ante todo por la propensión a la afectividad; y en la parte final de su vida, esta característica le parecía por otra parte un factor de superioridad moral. Por consiguiente, los diferentes sectores de la humanidad no han evolucionado del mismo modo, porque inicialmente no tenían exactamente las mismas dotes. Pero es evidente que estas diferencias se desarrollan sobre el trasfondo de una naturaleza común.

El factor del clima indica el conjunto de condiciones naturales en las que ha vivido cada sector de la humanidad. Cada sociedad ha tenido que superar obstáculos más o menos graves y conocer circunstancias geográficas más o menos favorables que permiten explicar hasta cierto punto la diversidad de la evolución[25].

Al examinar el papel de la acción política, volvemos a hallar el providencialismo. En efecto, Auguste Comte se propone ante todo quitar a los hombres políticos y a los reformadores sociales la ilusión de que un individuo, por grande que sea, puede modificar sustancialmente el curso necesario de la historia.

---

hasta después del examen del asunto principal, con el fin de evitar una confusión irracional entre los fenómenos fundamentales y sus diferentes modificaciones» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 210).

[25] Al preguntarse, al comienzo de la lección 52 del *Curso de filosofía positiva*, «por qué la raza blanca posee de modo tan acentuado el privilegio efectivo del principal desarrollo social, y por qué Europa ha sido el lugar esencial de esta civilización preponderante», Comte, después de haber afirmado que «esta gran discusión de sociología concreta» debe «quedar pospuesta hasta después de la primera elaboración abstracta de las leyes fundamentales del desarrollo social», ofrece sin embargo algunas razones, algunos «apuntes parciales y aislados necesariamente insuficientes»: «Sin duda, se advierten ya bajo el primer aspecto y en la organización característica de la raza blanca, y sobre todo en lo tocante al aparato cerebral, algunos gérmenes positivos de su superioridad real; en cualquier caso, los naturalistas modernos están muy lejos de coincidir razonablemente en esta cuestión. Asimismo, desde el segundo punto de vista, podemos entrever, de manera algo más satisfactoria, diversas condiciones físicas, químicas y aún biológicas, que seguramente influyeron, en cierto grado, sobre la propiedad eminente de los países europeos de ser hasta aquí el escenario esencial de esta evolución preponderante de la humanidad». Y Comte precisa en una nota:

«Tales son, por ejemplo, en el aspecto físico, además de la situación climática tan ventajosa, en la zona templada, la existencia de la admirable cuenca del Mediterráneo, alrededor de la cual debió efectuarse sobre todo inicialmente el más rápido desarrollo social, tan pronto el arte náutico progresó lo suficiente como para permitir la utilización de este precioso intermediario, ofreciendo a un mismo tiempo al conjunto de las naciones ribereñas la contigüidad adecuada para facilitar relaciones permanentes y la diversidad que las hace importantes para un recíproco estímulo social. Asimismo, desde el punto de vista químico, la abundancia mayor de hierro y de hulla en estos países privilegiados debió ciertamente contribuir en gran medida a acelerar la evolución humana. Finalmente, en el aspecto biológico, fitológico o zoológico, es evidente que como este medio ha sido más favorable, por una parte a los principales cultivos alimenticios, y por otra al desarrollo de los animales domésticos más preciados, este hecho ha bastado, por sí sólo, para alentar especialmente la civilización. Mas aunque pueda atribuirse ya cierta importancia real a estos diferentes apuntes, se trata de esbozos que evidentemente están lejos de bastar para ofrecer una explicación realmente positiva del fenómeno propuesto: y cuando la formación adecuada de la dinámica social haya permitido ulteriormente intentar de modo directo una explicación semejante, es evidente que cada una de las indicaciones anteriores tendrá que ser sometida necesariamente a una escrupulosa revisión científica fundada en el conjunto de la filosofía natural» (*Cours de philosophie positive*, t. V, pp. 12-13).

No se niega a reconocer que de las circunstancias, de las coincidencias o de los grandes hombres depende la mayor o menor rapidez de la evolución necesaria, y que el resultado, de todos modos inevitable, sea más o menos costoso. Pero si evocamos, por ejemplo, el caso de Napoleón, no es difícil descubrir los límites de la eficacia posible de los grandes hombres.

En opinión de Auguste Comte, Napoleón, como el emperador Juliano o Felipe II de España, no comprendió el espíritu de su tiempo, o más aún, como se diría hoy, el sentido de la historia. Realizó un vano intento de restauración de un régimen militar. Lanzó a Francia a la conquista de Europa, multiplicó los conflictos, levantó contra la Revolución Francesa a los pueblos europeos, y en definitiva el resultado de esta aberración temporal fue nulo. Por grande que pueda ser, el soberano que comete el error de engañarse acerca de la naturaleza de su época, en definitiva no deja rastros[26].

Esta teoría, que afirma la incapacidad de los individuos para modificar el curso de los acontecimientos, desemboca en una crítica de los reformadores sociales, los utopistas o los revolucionarios, de todos aquellos que creen que es posible trastocar la marcha de la historia, ya sea trazando el plan de una nueva sociedad o utilizando la violencia.

Es cierto que la fatalidad se va haciendo más modificable a medida que pasamos del mundo de las leyes físicas al de las leyes históricas. Gracias a la sociología, que descubre el orden esencial de la historia humana, tal vez le quepa al hombre la posibilidad de compensar los retrasos y reducir el costo del advenimiento del positivismo. Pero, dada su teoría del curso inevitable de la historia, Auguste Comte se opone tanto a las ilusiones de los grandes hombres como a las utopías de los reformadores. En este sentido, es significativo el siguiente texto:

> «En una palabra, como ya indiqué en mi escrito de 1822, la marcha de la civilización no se realiza, en rigor, siguiendo una línea recta, sino a través de una serie de

[26] Auguste Comte se muestra sumamente severo con Napoleón: «Debido a una fatalidad eternamente deplorable, esta inevitable supremacía (militar), a la que al principio parecía tan felizmente destinado el gran Hoche, recayó en un hombre casi ajeno a Francia, procedente de una civilización atrasada, y especialmente animado, bajo el impulso secreto de una naturaleza supersticiosa, por una admiración involuntaria hacia la antigua jerarquía social; por otra parte, la inmensa ambición que lo devoraba no armonizaba realmente, a pesar de su vasto charlatanismo característico, con ninguna superioridad mental evidente, salvo la de un indudable talento para la guerra, mucho más vinculado, sobre todo en nuestro tiempo, con la energía moral que con la fuerza intelectual.

Hoy no podríamos evocar su nombre sin recordar que viles lisonjeadores e ignorantes entusiastas osaron compararlo con Carlomagno, a un soberano que, desde todos los puntos de vista, se mostró tan retrasado con respecto a su siglo como el admirable tipo de la Edad Media había estado avanzado con respecto al suyo. Aunque toda apreciación personal deba ser esencialmente ajena a la naturaleza y al destino de nuestro análisis histórico, a mi juicio cada auténtico filósofo debe considerar ahora que es un irrecusable deber social la indicación apropiada, para conocimiento público, de la peligrosa aberración que, bajo la engañosa exposición de una prensa tan culpable como extraviada, impulsa hoy al conjunto de la escuela revolucionaria a esforzarse con funesta ceguera en rehabilitar la memoria, al principio tan justamente aborrecida, del hombre que organizó, del modo más desastroso, el más gigantesco retroceso político que la humanidad haya sufrido jamás» (*Cours de philosophie positive,* t. VI, p. 210).

oscilaciones, desiguales y variables, como ocurre en la locomoción animal, alrededor de un movimiento medio, que tiende siempre a predominar, y cuyo conocimiento exacto permite regularizar de antemano la preponderancia natural, disminuyendo estas oscilaciones y los tanteos más o menos funestos que las acompañan. Sin, embargo, sería sin duda exagerar el alcance real de un arte semejante, aunque se lo cultivara del modo más racional posible y se lo aplicase en toda la amplitud conveniente, si le atribuyéramos la propiedad de impedir en todos los casos las revoluciones violentas que nacen de los obstáculos que se oponen al curso espontáneo de la evolución humana. En virtud de la superior complicación del organismo social, las enfermedades y las crisis son por fuerza aún más inevitables, en muchos sentidos, que en el organismo individual. Pero, aunque la ciencia real se ve obligada a reconocer esencialmente su momentánea impotencia ante los desórdenes profundos o los impulsos irresistibles, de todos modos puede cumplir una función útil suavizando y sobre todo abreviando la crisis, de acuerdo con la apreciación exacta de su carácter principal, y la previsión racional de su desenlace último, sin renunciar jamás a una sensata intervención, a menos que se compruebe debidamente la imposibilidad de proceder de ese modo. Aquí, como en otras esferas, y aún más que en otras, no se trata de gobernar los fenómenos, sino únicamente de modificar su desarrollo espontáneo; lo cual exige, evidentemente, que se conozcan previamente las leyes reales» (*Curso de filosofía positiva,* tomo. IV, pp. 213-214).

La nueva ciencia social que propone Comte es el estudio de las leyes del desarrollo histórico. Esta ciencia se funda en la observación y la comparación, y por consiguiente en métodos análogos a los que se utilizaron en otras ciencias, y particularmente en biología; pero estos métodos estarán determinados hasta cierto punto por las ideas fundamentales de la doctrina positivista, por su concepción de la estática y la dinámica, ambas sintéticas. Ya se trate de comprender el orden de una sociedad dada, o las grandes líneas de la historia, en ambos casos el espíritu subordina las observaciones parciales a la aprehensión anterior del todo.

La estática y la dinámica son las dos categorías fundamentales de la sociología de Auguste Comte. La estática consiste esencialmente en estudiar lo que él denomina el consenso social. Una sociedad puede ser comparada con un organismo vivo. Así como es imposible estudiar el funcionamiento de un órgano sin remitirlo al ser vivo íntegro, igualmente es imposible estudiar la política y el Estado, sin remitirlos a la totalidad social de un momento dado. Así pues, la estática social implica, por una parte, el análisis anatómico de la estructura de la sociedad en el momento dado, y por otra el análisis del elemento o los elementos que determinan el *consenso* —es decir, que hacen del conjunto de los individuos o de las familias una colectividad, y de la pluralidad de las instituciones una unidad—. Mas si la estática es el estudio del consenso, esta estática nos obliga a investigar cuáles son los órganos esenciales de toda sociedad, y por tanto a superar la diversidad de las sociedades históricas con el fin de descubrir los principios de todo orden social.

De este modo, la estática social, que comienza como un simple análisis positivo de la anatomía de las diferentes sociedades y de los vínculos de solidaridad recíproca entre las instituciones de una colectividad dada, culmina en el tomo II del *Système de politique positive,* con el estudio del orden esencial de toda colectividad humana.

En sus inicios, la dinámica no es más que la descripción de las etapas sucesivas recorridas por las sociedades humanas. Pero si partimos del conjunto, sabemos que el devenir de las sociedades humanas y del espíritu humano está regido por leyes. Puesto que el conjunto del pasado constituye una unidad, la dinámica social no se asemeja a la historia que forjan los historiadores recopilando hechos u observando la sucesión de las instituciones. La dinámica social recorre las etapas, sucesivas y necesarias, del devenir del espíritu humano y de las sociedades humanas.

La estática social ha sacado a la luz el orden esencial de toda sociedad humana; y la dinámica social reconstruye las vicisitudes por las cuales ha pasado este orden fundamental antes de culminar en la expresión final positivista.

La dinámica está subordinada a la estática. Comprendemos lo que es la historia a partir del orden de toda sociedad humana. La estática y la dinámica nos remiten a las expresiones de orden y progreso que figuran en las banderas del positivismo y del Brasil[27]: «El progreso es el desarrollo del orden».

En su punto de partida, la estática y la dinámica son simplemente el estudio de la coexistencia por una parte, y por otra de la sucesión. En su punto de llegada, son el estudio del orden esencial humano y social, de sus transformaciones y de su florecimiento. Pero el paso de la fórmula aparentemente científica, estática y dinámica, a la fórmula aparentemente filosófica, orden y progreso, es necesario en función de las dos ideas de Augusto Comte: la primacía del todo y de las leyes aplicables al conjunto, y la confusión entre el movimiento inevitable de la historia y una suerte de providencia.

4. *Naturaleza humana y orden social*

En un primer análisis, la estática social es comparable con la anatomía, pues estudia el modo de organización de los diferentes elementos del cuerpo social. Pero como el objeto de la sociología es la historia de la humanidad considerada como un solo pueblo, esta estática anatómica se convierte sin dificultad en el análisis de la estructura de toda sociedad humana. Como fundamentalmente hay una sola historia, el estudio estático nos permite recuperar los caracteres estructurales de toda sociedad. Auguste Comte expone claramente los fines de la estática:

> «Tras una abstracción provisional, hay que [...] estudiar ante todo el orden humano como si fuese inmóvil. De este modo podemos apreciar sus diversas leyes fundamentales, inevitablemente comunes a todos los tiempos y todos los lugares. Esta base

---

[27] La influencia del positivismo fue muy profunda en Brasil, donde llegó a convertirse en la doctrina casi oficial del Estado. Benjamin-Constant, Presidente de la República, estableció como programa de estudio en las escuelas públicas la *Encyclopédie des sciences positives* de COMTE. En 1880, se fundó un instituto del Apostolado, y en 1891 se inauguró en Río un templo positivista para celebrar el culto de la Humanidad. La divisa «Orden y progreso» *(Ordem e Progresso)* figura en el pabellón de fondo verde del Brasil. El verde era también el color de las banderas positivistas.

sistemática nos permitirá luego la explicación general de una evolución gradual que nunca ha podido consistir en otra cosa que en la realización creciente del régimen adecuado para la auténtica naturaleza humana, y cuyos gérmenes esenciales debieron existir desde siempre...

»Este segundo volumen debe caracterizar sucesivamente el orden humano en todos los aspectos fundamentales que le son propios. En relación con cada uno de ellos, es necesario ante todo determinar el régimen normal que corresponde a nuestra naturaleza verdadera, y luego explicar la necesidad que subordina su advenimiento decisivo a una prolongada preparación gradual» (*Système de politique positive,* tomo II, pp. 3-4).

Esta concepción comtista de la estática encuentra su desarrollo integral en el *Système de politique positive.* El tomo II de esta obra está consagrado por entero a la estática social, y lleva el característico subtítulo de «Tratado abstracto del orden humano». Es cierto que el *Curso de filosofía positiva* contiene el esbozo de una estática; pero sólo le dedica un capítulo, y en él las ideas están apenas esbozadas[28].

La estática puede ser descompuesta lógicamente en dos partes: por una, el estudio preliminar de la estructura de la naturaleza humana que aparece en el tomo I del *Système de politique positive,* y por otra el estudio propiamente dicho de la estructura de la naturaleza social.

Auguste Comte expuso sus ideas sobre la naturaleza humana en lo que él denominó el «mapa [*tableau*] cerebral», que aparece como un estudio científico de las localizaciones cerebrales. En ese mapa consigna el lugar del cerebro en el que están situados los correspondientes elementos anatómicos de las diferentes disposiciones humanas. Esta teoría de las localizaciones cerebrales es el aspecto menos interesante y menos defendible del pensamiento de Comte. Pero se lo puede ignorar sin el menor perjuicio y sin traicionar el pensamiento de su autor, pues el mismo Comte declara que las localizaciones cerebrales son en cierta medida hipotéticas. La interpretación fisiológica desemboca en una hipótesis anatómica que en sí misma no es más que la transposición de una interpretación del funcionamiento del espíritu.

Hay ciertamente una gran diferencia entre el modo en que Comte ha expuesto la naturaleza humana y el modo en que podía hacerlo Platón. Pero también se hallan en Platón esbozos de localizaciones, si no cerebrales, al menos físicas. Después de haber distinguido entre el *νοῦς* y el *θυμος,* Platón sitúa estos diferentes aspectos de la naturaleza humana en las distintas partes del cuerpo. Mas igualmente cabe en este caso ignorar la teoría de la localización de las disposiciones en el cuerpo para conservar solamente la imagen que Platón se forjaba del hombre[29].

---

[28] En los detalles hay diferencias entre las ideas del *Curso* y las del *Système,* pero aquí procuro determinar las líneas fundamentales y prescindo de las diferencias para estudiar la estática social según la concibe Comte en el momento en que escribe el *Système de politique positive.*

[29] La distinción entre la razón y el corazón aparece en PLATÓN, en *La República* y en el *Fedro.* Esa distinción vuelve a aparecer en una descripción fisiológica de los vivientes mortales en el Timeo (parágrafos 69 ss.), donde Platón traza un esquema de las localiciones corporales, situando el alma inmortal en la cabeza y el alma mortal en el pecho. Hay además otras similitudes

Auguste Comte advierte que la naturaleza humana admite ser considerada como una entidad doble o triple. Cabe afirmar que el hombre está compuesto de corazón e inteligencia, o dividir el corazón en sentimiento (o afección) y actividad, y entender que el hombre es simultáneamente sentimiento, actividad e inteligencia. Según Comte, el doble sentido de la palabra corazón encierra una ambigüedad que es reveladora. Tener corazón implica tener sentimientos o coraje. La misma palabra expresa ambas ideas, como si el idioma tuviese conciencia del vínculo que existe entre el afecto y el coraje.

El hombre es sentimental, activo e inteligente. En primer lugar, es un ser esencialmente activo. Comte retoma hacia el fin de su vida las fórmulas que aparecían ya en los *Opuscules,* y escribe en el *Système de politique positive* que el hombre no ha sido hecho para perder su tiempo en especulaciones y dudas sin fin. El hombre está hecho para actuar.

Y el impulso activo proviene siempre del corazón (esto es, del sentimiento). El hombre no actúa jamás movido por la inteligencia; es decir, el pensamiento abstracto no es nunca el determinante de la acción humana. Sin embargo, la actividad, animada por la afección, necesita el control de la inteligencia. De acuerdo con una fórmula célebre, es necesario *actuar por afección,* y *pensar para actuar.*

De esta concepción se desprende la crítica de una interpretación intelectualista del racionalismo según la cual el desarrollo histórico convertiría progresivamente a la inteligencia en órgano determinante de la conducta humana. En opinión de Auguste Comte, tal cosa no es posible. El sentimiento será siempre el alma de la humanidad y el motor de la acción, y de él vendrá el impulso. La inteligencia no puede ser nunca otra cosa que un órgano de dirección y de control.

Mas esta afirmación no implica minimizar el valor de la inteligencia, pues la filosofía positivista incluye la idea de una relación inversa entre la fuerza y la nobleza. El más noble es el más débil. Pensar que la inteligencia no determina a la acción no significa menospreciar a la inteligencia. La inteligencia no es y no puede ser la fuerza precisamente porque en cierto modo es lo que hay de más elevado en el hombre.

Las localizaciones cerebrales de estos tres elementos de la naturaleza humana no son otra cosa que la transposición de las ideas relacionadas con el funcionamiento de cada uno de ellos. Comte sitúa la inteligencia hacia la parte anterior del cerebro, de modo tal que la inteligencia está relacionada con los órganos de la percepción o de los sentidos. Por el contrario, la afección queda situada hacia atrás, de manera que quede vinculada directamente con los órganos motores.

Entre los sentimientos podemos distinguir ahora lo que está relacionado con el egoísmo y lo que, por el contrario, se vincula con el altruismo o el desinterés. A continuación, Comte realiza una clasificación bastante curiosa de

---

entre el pensamiento de Platón y el de Comte. Así, el mito platónico del tronco de caballos (véase Fedro) recuerda la dialéctica que Comte descubre en el hombre entre la afección, la acción y la inteligencia.

los sentimientos: enumera primeramente los instintos puramente egoístas (nutritivo, sexual, maternal), y luego incorpora disposiciones también egoístas, aunque vinculadas ya por relaciones con los otros: vínculos militares e industriales que son la transposición en la naturaleza humana de los dos tipos de sociedad que Comte creyó observar en su tiempo. El instinto militar es el que nos induce a derribar los obstáculos, y el instinto industrial, por el contrario, es el que nos lleva a construir los medios. Y Comte agrega todavía dos sentimientos fácilmente reconocibles: el orgullo y la vanidad. El orgullo es el instinto de dominio; la vanidad, la búsqueda de la aprobación ajena. A través de la vanidad pasamos ya, en cierto modo, del egoísmo al altruismo.

Las disposiciones no egoístas son tres: la adhesión de una persona a otra en pie de igualdad; la veneración, que amplía el círculo, o determina la relación del hijo con el padre, del discípulo con el maestro, del inferior con el superior; y finalmente la bondad, que en principio tiene amplitud universal y que debe florecer en la religión de la humanidad.

Por su parte, la inteligencia puede ser dividida en concepción y expresión. A su vez, la concepción es pasiva o activa. Cuando es pasiva, tiene carácter abstracto o concreto. Cuando es activa, es inductiva o deductiva. La expresión puede ser mímica, oral o escrita.

Finalmente la actividad queda dividida en tres tendencias: la virtud, por emplear una expresión de la filosofía clásica, que supone el valor de la iniciativa, la prudencia en la ejecución y la firmeza en la realización o perseverancia.

Tal es la teoría de la naturaleza humana. Según este mapa cerebral, parece evidente que el hombre es ante todo egoísta, aunque no lo es exclusivamente. Efectivamente, las disposiciones orientadas al prójimo, que florecen en el desinterés y el amor, están dadas desde el principio.

La historia no modifica la naturaleza del hombre. La primacía concedida a la estática equivale a la afirmación del carácter eterno de las disposiciones características del hombre como hombre. Auguste Comte no habría escrito nunca, como Jean-Paul Sartre: «El hombre es el porvenir del hombre», ni pensado que el hombre se crea a sí mismo en el curso del tiempo. Las disposiciones esenciales están presentes en el individuo desde el origen mismo.

De esto no se sigue, sin embargo, que la sucesión de las sociedades no aporte nada al hombre. Por el contrario, la historia le ofrece la posibilidad de realizar lo que hay de más noble en su propia naturaleza y favorecer el florecimiento progresivo de las disposiciones altruistas. También le ofrece la posibilidad de utilizar plenamente la inteligencia como guía de su acción. Para la humanidad, la inteligencia no será jamás otra cosa que un órgano de control, pero en los primeros tiempos de su evolución no pudo ser un control válido de la actividad, pues, como se indicó anteriormente, el pensamiento positivo no es un pensamiento espontáneo. Ser positivo equivale a descubrir las leyes que gobiernan los fenómenos. Ahora bien, se requiere tiempo para deducir el conocimiento de las leyes a partir de la observación y la experiencia. La historia es indispensable para que la inteligencia humana alcance su fin inmanente y realice su verdadera vocación.

Las relaciones estructurales entre las partes de la naturaleza humana seguirán siendo las mismas que encontramos en el punto de partida. La postura de Comte es así opuesta a una versión optimista y racionalista de la evolución de la humanidad. En oposición a quienes creen que la razón podría ser el determinante esencial de la conducta humana, afirma que los hombres no responderán nunca más que a sus sentimientos. El verdadero objetivo consiste en que los hombres se vean movidos cada vez más por sentimientos desinteresados y no por instintos egoístas, y que el órgano de control que dirige a la actividad humana, pueda cumplir plenamente su función descubriendo las leyes que rigen la realidad.

Esta interpretación de la naturaleza humana permite pasar al análisis de la naturaleza social.

En los siete capítulos del segundo tomo del *Système de politique positive,* Auguste Comte esboza sucesivamente una teoría de la religión, una teoría de la propiedad, una teoría de la familia, una teoría del lenguaje, y una teoría del organismo social o de la división del trabajo, antes de concluir con dos capítulos adicionales: uno consagrado a la existencia social sistematizada por el sacerdocio —un esbozo de la sociedad humana que ha alcanzado el estado de sociedad positivista—, y el otro relativo a los límites generales de variación propios del orden humano: una explicación estática de la posibilidad de la dinámica, o incluso una explicación a partir de las leyes de la estática, de la posibilidad y necesidad de las variaciones históricas. Estos dos capítulos constituyen en conjunto una teoría de la estructura fundamental de las sociedades.

El análisis de la religión se propone demostrar la función de la religión en toda sociedad humana. La religión es resultado de una doble exigencia. Toda sociedad implica necesariamente consenso, es decir, acuerdo entre las partes, unión de los miembros que constituyen la sociedad. La unidad social exige el reconocimiento de un principio de unidad para todos los individuos; esto es, exige una religión.

La religión misma incluye la división tripartita característica de la naturaleza humana, pues implica una dimensión intelectual: el dogma; una dimensión afectiva: el amor, que se expresa en el culto; y una dimensión práctica, denominada régimen por Auguste Comte. El culto determina los sentimientos, el régimen la conducta privada o pública de los creyentes. La religión reproduce en sí misma las diferenciaciones de la naturaleza humana: como una unidad, debe dirigirse a la vez a la inteligencia, al sentimiento y a la acción, es decir, a todas las disposiciones del ser humano.

Esta concepción no es fundamentalmente distinta de la que Comte había desarrollado al principio de su carrera cuando afirmaba que las ideas de la inteligencia fijaban las etapas de la historia de la humanidad. Pero en la época del *Système de politique positive,* ya no cree que las simples ideas fundamentales o la filosofía sean el fundamento de cada organización social. La religión es la base del orden social, y ella representa afecto y actividad al mismo tiempo que dogma o creencia. «En este tratado, escribe Auguste Comte, caracterizaremos siempre a la religión por el estado de armonía plena que es propio de la existencia humana, tanto colectivo como individual, cuando todas sus diferentes

partes están coordinadas dignamente. Esta definición, la única común a los diferentes casos principales, concierne igualmente al corazón y el espíritu, cuyo concurso es indispensable para una unidad semejante. Por consiguiente, la religión es para el alma un consenso normal exactamente comparable al de la salud respecto al cuerpo» (*Système de politique positive,* tomo II, p. 8).

Los dos capítulos dedicados a la propiedad por una parte, y por otra al lenguaje, deben ser puestos en relación. Esta relación puede parecer sorprendente, pero corresponde al pensamiento profundo de Auguste Comte[30]. Efectivamente, la propiedad y el lenguaje están en correspondencia mutua. La propiedad es la proyección de la actividad en la sociedad, mientras que el lenguaje es la proyección de la inteligencia. La ley común a la propiedad y al lenguaje es la ley de la acumulación. Hay progreso en la civilización porque las conquistas materiales e intelectuales no desaparecen con quienes las realizaron. La humanidad existe porque hay tradición —es decir, transmisión—. La propiedad es la acumulación de bienes transmitidos de una generación a otra. El lenguaje es, por así decirlo, el receptáculo donde se conservan las adquisiciones de la inteligencia. Cuando recibimos un lenguaje, obtenemos una cultura creada por nuestros antecesores.

No hay por qué dejarse impresionar por la palabra propiedad, con toda su resonancia política o partidista. A los ojos de Auguste Comte poco importa que la propiedad sea privada o pública. Para él, la propiedad, en tanto que función esencial de la civilización, es el hecho de que las obras materiales de los hombres perduran más allá de la existencia de sus creadores, y de que podemos transmitir a nuestros descendientes lo que hemos producido. Los dos capítulos, propiedad y lenguaje, están consagrados a los dos instrumentos esenciales de la civilización humana, cuyas condiciones son la continuidad de las generaciones y el hecho de que los vivos retoman el pensamiento de los muertos. De ahí las famosas frases: «La humanidad está formada más por muertos que por vivos», «Los muertos gobiernan cada vez más a los vivos».

---

[30] «En este aspecto social, la institución del lenguaje debe compararse finalmente con la institución de la propiedad [...]. Pues el primero presta a la vida espiritual de la humanidad un servicio fundamental, que equivale al de la segunda con respecto a la vida material. Después de haber facilitado esencialmente la adquisición de todos los conocimientos humanos, teóricos o prácticos, y dirigido nuestro impulso estético, el lenguaje consagra esta doble riqueza, y la transmite a nuevos interlocutores. Pero la diversidad de las acumulaciones crea una diferencia fundamental entre las dos instituciones conservadoras. En el caso de los productos destinados a satisfacer necesidades personales, que inevitablemente los destruyen, la propiedad debe instituir conservadores individuales cuya eficacia social sigue aumentando gracias a una sensata concentración. Por el contrario, en relación con las riquezas que implican una posesión simultánea sin sufrir ninguna alteración, el lenguaje instituye naturalmente una comunidad total, en la que todos aprovechan libremente el tesoro universal y concurren espontáneamente a su conservación. A pesar de esta diferencia fundamental, los dos sistemas de acumulación suscitan abusos equivalentes, en ambos casos resultado del deseo de gozar sin producir. Los conservadores de los bienes materiales pueden degenerar en árbitros exclusivos de su uso, dirigido con excesiva frecuencia hacia satisfacciones egoístas. Asimismo, los que en realidad no incorporaron nada al tesoro espiritual, se adornan con él para usurpar un brillo que les dispensa de todo servicio real» (*Système de politique positive,* t. II, p. 254).

Estas formulaciones merecen un momento de reflexión. Una de las originalidades de Auguste Comte es el hecho de que, partiendo de la idea de la sociedad industrial, y convencido de que las sociedades científicas difieren fundamentalmente de las que existieron en el pasado, haya llegado, no al menosprecio del pasado y a la exaltación del porvenir, como la mayoría de los sociólogos modernos, sino a una suerte de rehabilitación del pasado. Comte es un utópico que sueña con un porvenir más perfecto que todas las sociedades conocidas, pero mantiene a la vez su carácter de hombre de tradición imbuido de un agudo sentido de la unidad humana en el curso del tiempo[31].

Entre el capítulo consagrado a la propiedad y el que se ocupa del lenguaje, intercala Comte un capítulo referido a la familia, en paralelo con el que consagró al organismo social o a la división del trabajo. Estos dos capítulos corresponden a dos de los elementos de la naturaleza humana. La familia es esencialmente la unidad afectiva, y por su parte el organismo social o la división del trabajo corresponde al elemento activo de la naturaleza humana.

En su teoría de la familia, Auguste Comte toma como modelo y considera implícitamente como ejemplar a la familia de tipo occidental —cosa que naturalmente le fue criticada— y desecha sin más como patológicas ciertas formas de organización de la familia que han existido en diferentes países y en el curso de los siglos, como la poligamia por ejemplo.

No puede negarse que Comte fue excesivamente sistemático y categórico. En su descripción de la familia confunde a menudo ciertos rasgos ligados a una sociedad particular con rasgos universales. Mas yo no creo que esta crítica superficial agote el tema. El doctrinario del positivismo se ha esforzado sobre todo por demostrar que las relaciones existentes en el seno de la familia eran características o ejemplos de las diversas relaciones que puedan darse entre las personas humanas, como también por mostrar que la afectividad humana recibía en la familia educación y formación.

Las relaciones familiares pueden ser relaciones de igualdad entre hermanos; de veneración entre hijos y padres; de bondad entre padres e hijos; relaciones complejas de autoridad y obediencia entre el marido y la mujer. Para Auguste Comte es evidente que el hombre debe mandar. Activo e inteligente,

---

[31] Para Auguste Comte no hay más que una historia de la humanidad, y él mismo alienta la ambición de integrar en su síntesis todos los momentos del pasado. Aún ve en ese sentido de la tradición una de las principales —ventajas del positivismo—: «La anarquía occidental consiste principalmente en la alteración de la continuidad humana, violada sucesivamente por el catolicismo que maldijo a la antigüedad, el protestantismo que reprobó a la Edad Media, y el deísmo que negó toda filiación. Nada mejor que invocar al positivismo para suministrar finalmente a la situación revolucionaria la única salida que éste comporta al superar todas estas doctrinas más o menos subversivas que empujaron gradualmente a los vivos a alzarse contra el conjunto de los muertos. Después de un servicio tal, la historia se convertirá muy pronto en ciencia sagrada, conforme a su oficio normal, en el estudio directo de los destinos del Gran Ser, cuya idea resume todas nuestras sanas teorías. La política sistematizada relacionará por lo demás sus diferentes actividades, subordinadas naturalmente al estado que corresponde a la gran evolución. Incluso la poesía regenerada aportará el suelo sobre el que se alzará el porvenir idealizando el pasado» (*Système de politique positive*, t. III, p. 2).

el marido debe hacerse obedecer por la mujer, que es esencialmente sensibilidad. Pero esta superioridad, fundada en cierto modo en la fuerza, es inferioridad desde otro punto de vista. En el seno de la familia, el poder espiritual, es decir, el poder más noble, está en manos de la mujer.

Auguste Comte poseía el sentido de la igualdad de los seres, pero se trataba de una igualdad basada en la diferenciación radical de las funciones y las disposiciones. Cuando afirmaba que la mujer era intelectualmente inferior al hombre, estaba muy cerca de ver en ello una superioridad; porque al mismo tiempo la mujer poseía el poder espiritual o poder de amor, que era mucho más importante que la vana superioridad de la inteligencia. Recuérdese la bella fórmula de Auguste Comte: «Nos cansamos de actuar y aún de pensar; jamás nos cansamos de amar».

A su vez, en la familia viven los hombres la experiencia de la continuidad histórica y aprenden lo que es la condición de la civilización: la transmisión de una generación a otra de los capitales materiales y de las adquisiciones intelectuales.

Las ideas esenciales de Auguste Comte respecto a la división del trabajo son las de la diferenciación de actividades y la cooperación de los hombres; o para emplear términos exactos, la separación de funciones y la combinación de esfuerzos. Pero el principio fundamental del positivismo, por chocante que pueda parecer, es el reconocimiento, y aún más la afirmación de la primacía de la fuerza en la organización práctica de la sociedad. En tanto que organización de las actividades humanas, la sociedad está dominada por la fuerza, y no puede dejar de estarlo.

Comte no reconoce más que a dos filósofos políticos: Aristóteles y Hobbes. Entre Aristóteles y el propio Comte, Hobbes es a su parecer el único filósofo político que merece ser citado. Hobbes supor ver que toda sociedad está y debe estar gobernada (en los dos sentidos de inevitabilidad y de conformidad con lo que debe ser) por la fuerza. Y la fuerza en una sociedad es el número de individuos o su riqueza[32].

Auguste Comte rechaza cierta forma de idealismo. La sociedad está y será dominada por las fuerzas del número de sus miembros o de la riqueza (o por

---

[32] «Es así cómo el único principio de la cooperación, sobre el cual reposa la sociedad política propiamente dicha, suscita naturalmente el gobierno que debe mantenerla y desarrollarla. Un poder tal aparece, en realidad, con un carácter esencialmente material, pues es siempre un resultado de la grandeza o de la riqueza. Pero importa reconocer que el orden social no puede tener jamás otra base inmediata. El célebre principio de Hobbes sobre el dominio espontáneo de la fuerza constituye, en el fondo, el único paso capital que hasta ahora ha dado, desde Aristóteles hasta mí, la teoría positiva del gobierno. Pues la admirable anticipación de la Edad Media respecto de la división de los dos poderes se debió, en una situación favorable, más al sentimiento que a la razón: ella se ha mostrado incapaz de resistir la discusión hasta que yo he retomado el asunto. Todos los airados reproches que soportó la concepción de Hobbes se originaron exclusivamente en su fuente metafísica y en la confusión radical que aparece más tarde entre la apreciación estática y la apreciación dinámica y que entonces no era posible diferenciar. Pero esta doble imperfección habría culminado, con jueces menos malévolos y más esclarecidos, en una mejor apreciación tanto de la dificultad como de la importancia de esta luminosa idea, que sólo podía ser utilizada en la medida necesaria por la filosofía positiva» (*Système de politique positive*, t. II, p. 299).

una combinación de ambas), entendiéndose que no hay diferencia esencial de calidad entre una y otra. Es normal que la fuerza prevalezca. ¿Cómo podría ser de otro modo, si consideramos a la vida real tal como es, y a las sociedades humanas según ellas son? «Todos aquellos que se escandalizan ante la proposición de Hobbes encontrarán extraño sin duda que en lugar de ofrecer la fuerza como base del orden político, pretenda asentar a este último sobre la base de la debilidad. Pero esto sería, sin embargo, lo que resultaría de su vana crítica, según mi análisis fundamental de los tres elementos esenciales de todo poder social. Porque a falta de una verdadera fuerza material, nos veríamos obligados a buscar en el espíritu y en el corazón las bases primitivas que estos débiles elementos son incapaces de aportar. Aptos sólo para modificar dignamente un orden preexistente, no podrían cumplir ninguna función social allí donde la fuerza material no ha comenzado por crear adecuadamente un régimen cualquiera» (*Système de politique positive,* tomo II, pp. 299-300).

Mas una sociedad que se ajuste a la naturaleza humana debe comportar una contrapartida o corrección al dominio de la fuerza: el poder espiritual cuya teoría desarrolla Comte, oponiéndola a su concepción realista del orden social. El poder espiritual es una exigencia permanente de las sociedades humanas, puesto que, en tanto que organización temporal, las sociedades siempre se verán dominadas por la fuerza.

Existe un doble poder espiritual, el dc la inteligencia y el del sentimiento o afecto. A comienzos de su carrera, Auguste Comte afirmaba que el poder espiritual correspondía a la inteligencia. Hacia el final de ésta, el poder espiritual se había convertido esencialmente en el poder del afecto o del amor. Pero sea cual sea la forma exacta del poder espiritual, la distinción entre los dos tipos de poderes es permanente y válida para todas las épocas, aunque encuentre su total cumplimiento sólo en la fase positiva —es decir, en la fase que representa la culminación de la historia humana.

El poder espiritual tiene diferentes funciones: Reglamentar la vida interna de los hombres, agruparlos para que vivan y actúen en común, y consagrar el poder temporal a fin de convencer a los hombres de la necesidad de obedecer; no hay vida social posible si no hay individuos que manden y otros que obedezcan. Para el filósofo, poco importa quién manda y quién obedece; los que mandan son y serán siempre los poderosos.

El poder espiritual no debe limitarse a regular, a agrupar y consagrar, sino que también ha de moderar y limitar al poder temporal. Pero para conseguir este objetivo es necesario que la diferenciación social haya recorrido un largo camino. Cuando el poder espiritual consagra al poder temporal —es decir, cuando los sacerdotes declaran que los reyes son los ungidos de Dios, o que gobiernan en nombre de Dios— el poder espiritual confiere autoridad al poder temporal. Esta consagración de los fuertes por el espíritu puede haber sido necesaria en el curso de la historia humana. Se necesitaba un orden social, y además un orden social aceptado, aun en momentos en que el espíritu no había hallado todavía las leyes auténticas del orden externo, y menos aún las leyes verdaderas del orden social. En la fase final, el poder espiritual sólo concederá una consagración parcial al poder temporal. Los sabios explicarán la

necesidad del orden industrial y del orden social, y de ese modo conferirán una suerte de autoridad moral al poder de mando de los empresarios o los banqueros. Pero su función esencial no será tanto consagrar como moderar y limitar, es decir recordar a los poderosos que su papel se limita a cumplir una función social y que su mandato no implica superioridad moral o espiritual.

Para que el poder espiritual cumpla todas sus funciones, y para que la verdadera distinción entre lo temporal y lo espiritual sea finalmente reconocida y aplicada, es necesaria la historia. Y esta necesidad resulta manifiesta gracias al análisis estático de la distinción entre los dos poderes.

Este estudio de la estática ilumina el sentido de la dinámica, desde el triple punto de vista de la inteligencia, la actividad y el sentimiento.

La historia de la inteligencia avanza desde el fetichismo al positivismo, es decir, desde la síntesis fundada en la subjetividad y la proyección sobre el mundo exterior de una realidad semejante a la de la conciencia, al descubrimiento y la afirmación de leyes que rigen los fenómenos, sin la pretensión de dilucidar sus causas.

La actividad pasa de la fase militar a la fase industrial; dicho en términos marxistas: de la lucha de los hombres entre sí a la lucha victoriosa del hombre con la naturaleza —con la reserva de que Auguste Comte no alimenta exageradas esperanzas respecto a los resultados que pudieran alcanzarse del dominio del hombre sobre las fuerzas naturales—.

Finalmente, la historia de la afectividad es la del progresivo florecimiento de las disposiciones altruistas, sin que eso signifique que el hombre vaya a dejar de ser alguna vez espontánea y esencialmente egoísta.

Este triple significado de la historia se desprende de la estática, que nos hace comprender la historia en relación con la estructura fundamental de la sociedad.

La historia va introduciendo simultáneamente una diferenciación cada vez más acentuada de las funciones sociales y una unificación paulatinamente más completa de las sociedades. En la fase final, el poder temporal y el poder espiritual estarán más diferenciados que nunca, y esta separación será al mismo tiempo la condición de un consenso más estrecho, de una profunda unidad mucho más sólida. Los hombres aceptarán la jerarquía temporal porque conocerán su precariedad, y porque reservarán su supremo aprecio para el orden espiritual, lo cual puede conducir al derrumbamiento de la jerarquía temporal[33].

---

[33] «Pero la armonía habitual entre funciones y funcionarios mostrará siempre grandes imperfecciones. Incluso cuando se intentara colocar a cada uno en su lugar, la breve duración de nuestra vida objetiva impediría necesariamente lograrlo, pues no sería posible examinar en la medida suficiente los títulos para realizar a tiempo las mutaciones. Por otra parte, hay que reconocer que la mayoría de las funciones sociales no exigen ninguna aptitud realmente natural que no pueda ser cabalmente compensada por un ejercicio apropiado, del que nadie debería abstenerse totalmente. Como el mejor órgano necesita siempre un aprendizaje especial, es necesario respetar mucho toda posesión eficaz, tanto de funciones como de capitales, reconociendo cuánto importa esta seguridad personal para la eficacia social. Por lo demás, deberíamos enorgullecernos menos de nuestras cualidades naturales que de las ventajas adquiridas, pues nuestra intervención es menor en las primeras. Por lo tanto, nuestro verdadero mérito, al igual que nuestra felicidad, depende del

5. *De la filosofía a la religión*

Tras haber identificado los rasgos característicos de la sociedad industrial, Auguste Comte pasa a atribuir a esta sociedad la condición de forma universalizable de la organización social. Más tarde, en el *Curso de filosofía positiva,* concibió la historia de la humanidad como la de un pueblo único. Finalmente, fundó esta unidad de la especie en la constancia de la naturaleza humana, que se expresa en un orden fundamental del ámbito social, orden que es detectable a través de la diversidad de las instituciones históricas.

El sociólogo de la unidad humana tiene por tanto necesariamente un enfoque filosófico que le está exigiendo la fundación de la sociología. Auguste Comte es filósofo en tanto que sociólogo, y sociólogo en tanto que filósofo. El lazo indisoluble entre la sociología y la filosofía proviene del principio que rige su pensamiento: la afirmación de la unidad humana, lo cual implica una determinada concepción del hombre, de su naturaleza, de su vocación y de la relación entre el individuo y la colectividad. De aquí que sea conveniente definir las ideas filosóficas de Comte relacionando su pensamiento con las tres intenciones manifiestas en su obra: la intención del reformador social, la intención del filósofo que sintetiza los métodos y los resultados de las ciencias, y finalmente la intención del hombre que se autodesigna gran sacerdote de una religión nueva, la religión de la humanidad.

De una manera o de otra, los sociólogos ha intentado en su gran mayoría actuar e influir sobre la evolución social. Todas las grandes doctrinas sociológicas del siglo XIX, y tal vez incluso las actuales, implican un paso del pensamiento a la acción, o de la ciencia a la política y a la moral.

Un intento semejante plantea una serie de problemas: ¿Cómo pasa el sociólogo de la teoría a la práctica? ¿Cuál es el tipo de consejos de acción que pueden deducirse de su sociología? ¿Propone una solución global a la totalidad del problema social, o soluciones parciales a muchos problemas particu-

---

digno empleo voluntario de las diferentes fuerzas que el orden real, tanto artificial como natural, nos aporta. Tal es la sana apreciación de acuerdo con la cual el poder espiritual debe inspirar constantemente a los individuos y a las clases una sabia resignación hacia las imperfecciones necesarias de la armonía social, expuesta a mayores abusos a causa de su superior complicación.

Sin embargo, esta convicción habitual sería insuficiente para contener los reclamos anárquicos, si el sentimiento que puede justificarlos no recibiera al mismo tiempo cierta satisfacción normal, dignamente regulada por el sacerdocio. Esta convicción es resultado de la aptitud de apreciación que constituye directamente el carácter principal del poder espiritual, cuyas funciones sociales de consejo, consagración y disciplina derivan evidentemente de dicha aptitud. Ahora bien, la apreciación, que se inicia necesariamente en relación con los servicios, debe extenderse en definitiva hasta los órganos individuales. Es indudable que el sacerdocio debe esforzarse siempre por contener las mutaciones personales, cuyo libre curso llegaría muy pronto a ser más funesto que los abusos que las habrían inspirado. Pero también debe construir y desarrollar, en contraste con este orden objetivo que es resultado del poder eficaz, un orden subjetivo fundado en la estima personal, de acuerdo con una apreciación suficiente de todos los títulos individuales. Aunque esta segunda clasificación no puede ni debe prevalecer jamás, salvo en el culto sagrado, su justa oposición a la primera determina los perfeccionamientos realmente practicables, suavizando también las imperfecciones insuperables» (*Système de politique positive,* t. II, pp. 329-330).

lares? Finalmente, una vez concebida cierta solución, ¿cómo imagina el sociólogo poder llevarla a la práctica?

La comparación entre Montesquieu y Auguste Comte no deja de ser curiosa. Montesquieu busca comprender la diversidad de las instituciones sociales e históricas, pero se muestra extremadamente prudente cuando se trata de pasar de la comprensión de la ciencia a la política que ordena o aconseja. En su obra no faltan ciertamente sugerencias dirigidas a los legisladores, y aún se siguen discutiendo las preferencias de Montesquieu con respecto a tal o cual aspecto fundamental de la organización social. Pero incluso cuando Montesquieu ofrece consejos, lo que hace más bien es condenar ciertos modos de actuar en lugar de indicar lo que debe hacerse. Las lecciones que implícitamente ofrece son más negativas que positivas. Se ve obligado a manifestar que la esclavitud en tanto que tal le parece contraria a la naturaleza humana, y que para él una cierta igualdad entre los hombres está vinculada con la esencia misma de la humanidad. Pero cuando se trata de una sociedad dada en determinada época, el consejo supremo que se desprende de su obra es: Contemplad cómo es el pueblo de que se trate, observad el medio en que se encuentra, tened en cuenta su evolución, no olvidéis su carácter, y procurad utilizar el buen sentido. Excelente programa, pero carente del más mínimo detalle. Esta imprecisión se ajusta por otra parte a la esencia de un pensamiento que no concibe una solución global para lo que en el siglo XIX se denominó la «crisis de la civilización», esto es, el problema social.

Las consecuencias legítimamente deducibles de la obra de Montesquieu son por tanto consejos metodológicos válidos para un ingeniero social, consciente del hecho de que ciertos rasgos son comunes a todas las sociedades, pero también de que una política adecuada en ciertos casos puede ser perjudicial en otros.

Dicho de otro modo, Montesquieu no concibe más que un paso, prudente y limitado, de la ciencia a la acción. Sugiere soluciones parciales, pero no una solución global. No recomienda el uso de la violencia para ajustar las sociedades existentes a la idea que tiene el propio Montesquieu acerca de un orden justo; no tiene una receta milagrosa para que el príncipe sea sabio y para que los consejeros del príncipe hayan leído *El espíritu de las leyes*. En una palabra, Montesquieu es modesto. Y la modestia no es ciertamente la principal cualidad de Auguste Comte, el reformador social. Como la historia humana es una, y el orden fundamental es el tema en torno al cual se ejecutan las diversas variaciones, no vacila en concebir el modo de ejecución de la vocación humana y la realización perfecta del orden fundamental. Comte está convencido de que posee la solución del problema social.

En la representación de la reforma necesaria, Comte minimiza lo económico y lo político en favor de la ciencia y la moral. La organización del trabajo de acuerdo con la ciencia es necesaria, pero en definitiva cree que es relativamente fácil realizar dicha organización. Lo esencial de la reforma que ha de poner fin a la crisis de las sociedades modernas no reside en eso.

Comte muestra hacia la política el doble desprecio del hombre de ciencia y el del fundador de una religión. Convencido de que las sociedades poseen

los poderes públicos que merecen y que corresponden al estado de su organización social, no cree que con el cambio de régimen y de constitución el hombre ponga fin a las perturbaciones sociales profundas.

En su condición de reformador social, quiere transformar el modo de pensar de los hombres, difundir el pensamiento positivista y extenderlo al dominio de la sociedad, eliminar los vestigios de la mentalidad feudal y teológica, convencer a sus contemporáneos de que las guerras son anacrónicas y las conquistas coloniales absurdas. Pero a su juicio se trata de hechos a tal extremo evidentes que no consagra lo esencial de su obra a dichas demostraciones. Lo que le preocupa ante todo es difundir un modo de pensar que culmine en una organización justa de la sociedad y del Estado. Su tarea es convertir en positivistas a todos los hombres, inducirlos a comprender que la organización positivista es racional para el orden temporal, enseñarles el desinterés y el amor en el orden espiritual o moral. La paradoja consiste en que este orden fundamental que Auguste Comte quiere introducir, debe, según su filosofía, establecerse por sí mismo. Porque si las leyes de la estática son las de un orden constante, las leyes de la dinámica suministran la garantía de que se hará realidad ese orden fundamental. De lo cual parece desprenderse un determinismo histórico que le resta valor a la intención y al esfuerzo del reformador.

Hay aquí una dificultad que también se encuentra, bajo otra forma, en el pensamiento de Marx, pero que Comte conoció y resolvió de manera muy diferente. Al igual que Montesquieu, y más aún que él, Comte se mostró muy hostil a la violencia. No creía que la revolución pudiera resolver la crisis moderna ni conseguir que las sociedades realizasen plenamente su vocación. Reconocía que se necesitaba tiempo para pasar de las sociedades modernas desgarradas a las sociedades reconciliadas del futuro. Pero al mismo tiempo reservó un papel a la acción y justificó los esfuerzos de los hombres de buena voluntad en vista del carácter modificable de la fatalidad. La historia está sujeta a leyes, y ya no es un misterio el orden hacia el que evolucionan por sí mismas las sociedades humanas. Pero esta evolución puede llevar más o menos tiempo, costar más o menos sangre. En la duración y en las modalidades que puede tomar la evolución, en sí misma inevitable, se expresa la parte de libertad reservada a los hombres. Según Comte, cuanto más nos elevamos en la escala de los seres, desde los más simples a los más complejos, más se amplía el margen de libertad, o aun «el margen de *modificabilidad* de la fatalidad». Lo más complejo de todo lo que existe es la sociedad, y más aún que ella el ser humano individual, objeto de la moral, séptima ciencia y última en la clasificación de las ciencias. En el ámbito de la historia, las leyes dejan a los hombres un grado particularmente elevado de libertad[34].

[34] «La verdadera filosofía se propone sistematizar, en la medida de lo posible, toda la existencia humana, individual y sobre todo colectiva, contemplada a la vez en los tres órdenes de fenómenos que la caracterizan —pensamientos, sentimientos y actos—. En todo estos aspectos, la evolución fundamental de la humanidad es necesariamente espontánea, y la apreciación exacta de su desenvolvimiento natural es lo único que puede aportarnos la base general de una sabia intervención. Pero las modificaciones sistemáticas que podemos introducir en ella tienen sin embargo suma

Según Comte, el sociólogo que es reformador social no es por tanto el ingeniero de reformas parciales, al estilo de Montesquieu o de los sociólogos no positivistas, sino positivos de hoy. Tampoco es el profeta de la violencia, a la manera de Marx. Auguste Comte es el sosegado heraldo de los nuevos tiempos. Es el hombre que conoce la esencia del orden humano, y por consiguiente lo que será la sociedad de los hombres cuando éstos se hayan aproximado a la meta de su común empresa.

El sociólogo es una suerte de profeta pacífico, que instruye a los espíritus, reúne a las almas y secundariamente se constituye a sí mismo en gran sacerdote de la religión sociológica.

Desde su juventud Auguste Comte persiguió dos objetivos principales: reformar la sociedad, y elaborar la síntesis de los conocimientos científicos. Es evidente el lazo que une estas dos ideas. En efecto, la única reforma social válida es la que transforma el modo de pensamiento teológico y difunde la actitud característica del positivismo. Ahora bien, esta reforma de las creencias colectivas no puede ser más que la consecuencia del desarrollo científico. La mejor manera de instaurar adecuadamente la nueva ciencia, consiste en seguir a través de la historia y en la ciencia contemporánea los progresos del espíritu positivo.

No cabe ninguna duda de que en el pensamiento de Comte existe una solidaridad entre los tres primeros volúmenes del *Curso de filosofía positiva,* que realzan su ambición de síntesis de las ciencias, y los tres volúmenes siguientes, que fundan la sociología y esbozan los temas de la estática y la dinámica.

La síntesis de las ciencias permite fundar y encuadrar las ideas sociales. Pero las ideas sociológicas no son rigurosamente dependientes de la síntesis de las ciencias, mientras que la síntesis de las ciencias no es posible más que en función de una concepción de la ciencia que a su vez esté estrechamente ligada a las intenciones del reformador y del sociólogo. Las interpretaciones comtistas de la ciencia explican el paso del positivismo de la primera época al positivismo de la última, o incluso del pensamiento del *Curso* al pensamiento del *Système,* paso que muchos positivistas como É. Littré o J. S. Mill, que eran

---

importancia para disminuir en buena medida las desviaciones parciales, los retrasos funestos y las grandes incoherencias, propias de un impulso tan complejo, si éste quedase totalmente abandonado a sí mismo. La realización continua de esta indispensable intervención constituye el dominio esencial de la política. Sin embargo, su verdadera concepción no puede emanar jamás sino de la filosofía, que perfecciona sin cesar la determinación general de aquélla. En relación con este común destino fundamental, el servicio propio de la filosofía consiste en coordinar entre sí todas las partes de la existencia humana con el fin de reducir el concepto teórico a una unidad total. Una síntesis tal sería real sólo en cuanto representa exactamente el conjunto de relaciones naturales, cuyo estudio juicioso se convierte así en condición previa de esta construcción. Si la filosofía intentase influir directamente sobre la vida activa por otro camino que no fuera el de esta sistematización, usurparía malignamente la misión necesaria de la política, único árbitro legítimo de toda evolución práctica. Entre estas dos funciones principales del gran organismo, el vínculo continuo y la separación normal residen a la vez en la moral sistemática, que constituye naturalmente la aplicación característica de la filosofía y la guía general de la política» (*Système de politique positive,* t. I, Discurso preliminar, p. 8).

seguidores de Comte en la primera fase de su carrera, consideraron como una blasfemia.

La síntesis filosófica de las ciencias puede ser articulada en torno a cuatro ideas:

1. Tal como la concibe Comte, la ciencia no es una aventura, una búsqueda incesante e interminable, sino una fuente de dogmas. Comte está empeñado en eliminar los últimos rastros de espíritu teológico; pero hasta cierto punto él también comparte algunas de las pretensiones de los teólogos, en el sentido caricaturesco del término. Pues se propone obtener verdades definitivas que no admitan dudas. Está convencido de que el hombre ha sido hecho no para dudar, sino para creer. ¿Llevaba razón? Es posible que el hombre haya sido hecho para creer y no para dudar. Pero si en último término afirmamos que la ciencia es una mezcla de duda y de fe, hay que agregar que Auguste Comte tenía mucha mayor conciencia de la necesidad de la fe que de la legitimidad de la duda. A su entender, las leyes definidas por los sabios son comparables a dogmas; es necesario aceptarlas de una vez por todas, y no ponerlas perpetuamente en tela de juicio. Si las ciencias conducen a la sociología, ello sucede en gran parte porque las ciencias aportan un conjunto de proposiciones verificadas que son el equivalente moderno de los dogmas del pasado.

2. El contenido esencial de la verdad científica está para Comte representado en lo que él llama leyes, esto es, relaciones necesarias entre fenómenos, o hechos dominantes o constantes que son característicos de una cierta forma de ser.

La ciencia de Auguste Comte no es la búsqueda de una explicación final, pues él no pretende llegar a las causas. Su quehacer se limita a comprobar el orden que reina en el mundo, menos por curiosidad desinteresada de lo verdadero que por encontrarse en condiciones de poder explotar los recursos que nos ofrece la naturaleza, y de introducir orden en nuestro propio espíritu.

De este modo, la ciencia es doblemente pragmática. Es el principio de donde se extraen las recetas técnicas como otras tantas consecuencias inexorables; y tiene un valor educativo en lo tocante a nuestra inteligencia, o más bien con respecto a nuestra conciencia. Nuestra propia conciencia sería presa del caos, y las impresiones tendrían carácter subjetivo, por usar el lenguaje de Auguste Comte, y se mezclarían confusamente de un modo tal que no hallaríamos nada inteligible si no existiera un orden externo que nosotros descubrimos y que es el origen y el principio del orden de nuestra inteligencia[35].

---

[35] AUGUSTE COMTE define principalmente su filosofía del conocimiento en el capítulo dedicado a la religión de la estática social, en el *Système de politique positive:*

«La sana filosofía [...] representa a todas las leyes reales como construidas por nosotros con materiales exteriores. Apreciadas objetivamente, su exactitud no puede ser nunca más que aproximada. Pero, como están destinadas sólo a nuestras necesidades, sobre todo activas, estas aproximaciones llegan a ser absolutamente suficientes cuando están bien instituidas de acuerdo con las exigencias prácticas, que fijan por lo común la precisión adecuada. Más allá de esta medida principal, queda a menudo un grado normal de libertad teórica» [...].

Esta concepción de la ciencia conduce lógicamente a la sociología y a la moral como culminación y florecimiento de su intención inmanente. Si la ciencia fuera inquietud por lo verdadero, búsqueda permanente de la explicación, pretensión de aprehender una inteligibilidad que se nos escapa, tal vez se asemejara más a lo que es en realidad, y conduciría con menos facilidad a la sociología que la ciencia dogmática y pragmática concebida por Auguste Comte.

No me cabe la menor duda de que el fundador del positivismo se sentiría indignado ante los sputniks, ante la pretensión de explorar el espacio más allá del sistema solar. Juzgaría insensata semejante empresa: ¿por qué ir tan lejos, cuando no sabemos qué hacer aquí donde estamos? ¿Por qué explorar unas regiones del espacio que, puesto que no actúan directamente sobre la especie humana, no nos conciernen? Toda ciencia que se mostrase incapaz de revelarnos un orden o de permitimos actuar, era a sus ojos inútil, y, por tanto, injustificada. El dogmático Auguste Comte condenaba el cálculo de probabilidades. Puesto que las leyes son verdaderas en general, ¿por qué esa preocupación excesiva del detalle, y ese afán de exactitud que no conducen a nada? ¿Por qué dudar de las sólidas leyes que hacen inteligible al mundo?

3. Cuando Comte intenta reunir los resultados y los métodos de la ciencia, descubre o cree descubrir una organización de lo real que es esencial para la comprensión del hombre por él mismo y de las sociedades por los sociólogos: una estructura jerárquica de los seres según la cual cada tipo de ser está sometido a leyes. En la naturaleza hay una jerarquía, desde los fenómenos más simples hasta los más complejos, desde la naturaleza inorgánica hasta la orgánica, para acabar finalmente en los seres vivos y el hombre. En el fondo, esta estructura es casi inmutable. Es la jerarquía dada de la naturaleza.

La idea rectora de esta interpretación del mundo es que lo inferior condiciona a lo superior, pero no lo determina. Esta visión jerárquica le per-

---

«Por consiguiente, nuestra construcción fundamental del orden universal es resultado de un concurso necesario entre lo externo y lo interno. Las leyes reales —es decir, los hechos generales— no son nunca otra cosa que hipótesis bastante confirmadas por la observación. Si fuera de nosotros no existiese armonía, nuestro espíritu sería totalmente incapaz de concebirla; pero en ningún caso ésta se verifica en la medida en que nosotros suponemos. En esta cooperación continua, el mundo aporta la materia y el hombre la forma de cada idea positiva. Ahora bien, la fusión de estos dos elementos es posible únicamente gracias a sacrificios mutuos. Un exceso de objetividad impediría cualquier enfoque general, siempre fundado en la abstracción. Pero la descomposición que nos permite abstraer continuaría siendo imposible si no sacrificásemos el exceso natural de subjetividad. Todo individuo se compara con otros y elimina espontáneamente de sus propias observaciones lo que éstas tienen inicialmente de excesivamente personal a fin de permitir el acuerdo social que constituye la meta principal de la vida contemplativa. Pero el grado de subjetividad que es común a toda nuestra especie persiste generalmente, por otra parte sin ningún inconveniente grave» [...].

«Si (el orden universal) fuese totalmente objetivo o puramente subjetivo, hace mucho tiempo que habría sido aprehendido por nuestras observaciones o emanado de nuestras concepciones. Pero su concepto exige el concurso de dos influencias, heterogéneas aunque inseparables, cuya combinación no ha podido desarrollarse sino muy lentamente. Las diversas leyes irreductibles que lo forman constituyen una jerarquía natural, donde cada categoría reposa sobre la anterior, siguiendo su generalidad decreciente y su creciente complicación. Así pues, su sana apreciación ha debido ser fruto de una sucesión» (*Système de politique positive*, t. II, pp. 32, 33, 34).

mite a Comte situar a los fenómenos sociales en el lugar que les corresponde y determinar al mismo tiempo la jerarquía social misma: en esta jerarquía, lo superior está condicionado por lo inferior, del mismo modo que los fenómenos vivos están condicionados, pero no determinados, por los fenómenos físicos o químicos.

4. Las ciencias, que son la expresión y la realización del espíritu positivo y deben suministrar los dogmas de la sociedad moderna, no están por ello menos expuestas a un peligro permanente ligado a su naturaleza: el de la dispersión en el análisis. Auguste Comte no cesa de reprochar a sus eruditos colegas una doble especialización, que le parece excesiva. Por una parte, los científicos estudian un pequeño sector de la realidad, una pequeña parte de la ciencia, y se desinteresan del resto. Por otra parte, no todos los sabios están convencidos como Comte de ser los sacerdotes de las sociedades modernas y de su obligación de ejercer una magistratura espiritual. Por ello se sienten deplorablemente inclinados a contentarse con su tarea de sabios, sin ambición alguna de reformar la sociedad. ¡Culpable modestia, decía Auguste Comte, fatal aberración! Las ciencias puramente analíticas acabarán por ser más perjudiciales que útiles. ¿Qué se puede extraer de una acumulación informe de conocimientos?

Es necesario realizar una síntesis de las ciencias que tenga por centro o por principio a la sociología misma. Todas las ciencias convergen hacia la sociología, que representa el nivel más alto de complejidad, de nobleza y de fragilidad. Al establecer esta síntesis de las ciencias para acabar en la sociología, Comte no hace más que seguir la inclinación natural de las ciencias mismas, que confluyen hacia la ciencia de la sociedad como meta propia, en el doble sentido de término *y* de objetivo. No sólo ocurre que la síntesis de las ciencias se realiza objetivamente por relación a la sociología, ciencia de la especie humana, sino que el único principio subjetivo de síntesis posible, es también la sociología. Porque la reunión de conocimientos *y* de métodos sólo es posible si está referida a la humanidad. Si fuera una pura *y* simple curiosidad lo que nos animara, podríamos contentarnos con observar indefinidamente la diversidad de los fenómenos y de las relaciones. Pero para que haya síntesis, es necesario que se contemple de manera objetiva la jerarquía de los seres en ascenso hasta la especie humana, y de modo subjetivo los conocimientos referidos a la humanidad, cuya situación explican, y que son útiles al hombre tanto para explotar los recursos naturales como para vivir de acuerdo con un orden.

Igualmente se encuentra en el tomo IV del *Système de politique positive* una especie de filosofía primera, según expresión del propio Comte, que se sirve de una fórmula de Bacon. Esta filosofía incluye quince leyes, denominadas leyes de la filosofía primera, de las cuales unas son objetivas y otras subjetivas. Estas leyes permiten comprender de qué modo la sociología sintetiza los resultados de la ciencia que, tanto objetiva como subjetivamente, sólo pueden quedar unificados en relación con la humanidad[36].

---

[36] Las quince leyes de la filosofía primera aparecen expuestas en el t. IV del *Système de politique positive* (cap. III, pp. 173-181).

Para Auguste Comte la sociología es, por tanto, la ciencia del entendimiento. El hombre conoce el espíritu humano sólo si observa su actividad y sus obras en el curso de la historia y en la sociedad. No es posible conocer el espíritu humano mediante la introspección, a la manera de los psicólogos, ni aplicando el método de análisis reflexivo, a la manera de Kant.

Esta verdadera ciencia del entendimiento es lo que hoy llamaríamos la sociología del conocimiento. Es la observación, el análisis y la comprensión de las cualidades del espíritu humano, según se revelan a nuestros ojos en sus obras, y en el curso de la duración histórica.

La sociología es también la ciencia del entendimiento porque el modo de pensar y la actividad del espíritu son en cada instante factores solidarios del contexto social. No hay un *yo* trascendente que sea posible aprehender mediante el análisis reflexivo. El espíritu es social e histórico. El espíritu de cada época o de cada pensador está arraigado en un contexto social. Es necesario comprender este contexto para comprender cómo funciona el espíritu humano. Como escribe Auguste Comte al comienzo de la dinámica social del *Système de politique positive:*

> «El siglo actual se caracterizará principalmente por la irrevocable preponderancia de la historia, en filosofía, en política e incluso en la poesía. Esta universal supremacía del punto de vista histórico es al mismo tiempo el principio esencial del positivismo y su resultado general. Como la auténtica positividad consiste sobre todo en la sustitución de lo absoluto por lo relativo, su ascendiente llega a ser total cuando la movilidad regulada, y ya reconocida con respecto al objeto, se encuentra convenientemente extendida al sujeto mismo, cuyas variaciones dominan así nuestros pensamientos» (*Système de politique positive,* tomo III, p. 1).

Es cierto que la religión comtista tiene escasa resonancia en nuestra época. Ridiculizar a Auguste Comte es fácil; pero es más importante comprender lo que hay de profundo en sus ingenuidades.

Auguste Comte es y quiere ser fundador de una religión. Cree que la religión de nuestra época puede y debe tener inspiración positivista. Ya no puede ser la religión del pasado, pues ésta supone un modo de pensar superado. El hombre de espíritu científico ya no puede creer, según Comte, en la revelación, en el catecismo de la Iglesia o en la divinidad de la concepción tradicional. Pero, sin embargo, la religión obedece a una necesidad permanente del hombre. El hombre necesita de la religión porque necesita amar algo que lo supere. Las sociedades necesitan la religión porque están huérfanas de un poder espiritual que consagre y modere el poder temporal y recuerde a los hombres que la jerarquía de sus cualidades no es nada en comparación con la jerarquía de los méritos. Sólo una religión es capaz de colocar en su lugar a la jerarquía técnica de las cualidades y superponerle una jerarquía, quizá contraria, de los méritos.

La religión que responda a estas necesidades constantes de la humanidad en busca de amor y de unidad tendrá que ser la religión de la humanidad misma. Dado que la jerarquía de los méritos morales que es necesario crear puede oponerse a la jerarquía temporal, la humanidad que Auguste Comte nos invita

a amar no es la humanidad que nosotros hallamos, con sus injusticias y sus miserias. El Gran Ser no es la totalidad de los hombres; sino que, por el contrario, en medio de los hombres está formado por los que sobreviven en sus descendientes por haber vivido de un modo tal que nos han legado una obra o un ejemplo.

Si «la humanidad está compuesta más de muertos que de vivos», no es porque, estadísticamente, los muertos sean más numerosos que los vivos, sino porque los que constituyen la humanidad son sólo aquéllos que sobreviven en la humanidad que debemos amar, los que son dignos de lo que el propio Comte llama inmortalidad subjetiva[37].

Dicho en otras palabras, el Gran Ser que Auguste Comte nos invita a amar es la excelencia de lo poseído o realizado por algunos hombres, es finalmente y en cierto modo lo que en el hombre sobrepasa al común de los hombres, o por lo menos lo que en ciertos hombres ha realizado la humanidad esencial.

Esta humanidad esencial que amamos en el Gran Ser, ¿es tan diferente de la humanidad, realizada y superada en el dios de las religiones tradicionales? Ciertamente, hay una diferencia fundamental entre amar a la humanidad, como nos invita a hacer Auguste Comte, y amar al dios trascendente de las religiones tradicionales. Pero el dios del cristianismo se hizo hombre. Entre la humanidad esencial y la divinidad, en la religión de la tradición occidental hay una relación que se presta a interpretaciones distintas.

Pienso por mi parte que, pese a no haber tenido gran éxito temporal, la religión de Auguste Comte es menos absurda de lo que a primera vista suele creerse. En todo caso, me parece muy superior a muchas otras concepciones religiosas o semirreligiosas difundidas por otros sociólogos a sabiendas o sin quererlo. Si hay que amar algo en la humanidad, prescindiendo de las personas elegidas, ciertamente vale más amar a la humanidad esencial expresada y simbolizada en los grandes hombres, que amar apasionadamente un orden económico y social hasta el extremo de desear la muerte de todos los que no creen en esa doctrina de salvación.

Si es preciso extraer una religión de la sociología —lo cual, personalmente, yo me cuidaría mucho de hacer— la única religión que, en rigor, me parece concebible, es a fin de cuentas la de Auguste Comte. Esa religión no enseña a amar a una sociedad entre otras, lo cual equivaldría a un fanatismo tribal, o amar el orden social del futuro, que nadie conoce y en nombre del cual se comienza por exterminar a los escépticos. Lo que Auguste Comte quiere hacer-

---

37 «El Gran Ser es el conjunto de los seres, pasados, futuros y presentes, que concurren libremente a perfeccionar el orden universal» (*Système de politique positive*, t. IV, p. 30).

«El culto de los hombres realmente superiores forma una parte esencial del culto de la Humanidad. Aún durante su vida objetiva, cada uno de ellos constituye una cierta personificación del Gran Ser. Sin embargo, esta representación exige desprenderse idealmente de las graves imperfecciones que a menudo alteran a las mejores naturalezas» (*Ibíd.*, t. II, p. 63).

«No sólo la Humanidad está formada exclusivamente por existencias susceptibles de ser asimiladas, sino que no admite de cada una de ellas más que la parte incorporable, dejando de lado toda característica individual» (*Ibíd.* T. II, p. 62).

nos amar, no es ni la sociedad francesa moderna, ni la sociedad rusa del futuro, ni la sociedad norteamericana del futuro más lejano, sino la excelencia encarnada por algunos hombres y hacia la cual todos debemos tratar de elevarnos.

Tal vez no sea éste un objeto de amor que conmueva fácilmente a la mayoría de los hombres; pero, entre todas las religiones sociológicas, la sociocracia de Auguste Comte me parece la mejor desde el punto de vista filosófico. Por otra parte, quizá sea ésta la razón por la que ha sido políticamente la más débil. Los hombres han encontrado grandes dificultades en amar lo que debía unirlos y no amar lo que los dividiera, puesto que no aman las realidades trascendentes.

En cualquier caso, es muy posible que Augusto Comte no hubiese podido concebir una religión de la humanidad de no haber vivido su aventura con Clotilde de Vaux. Por lo tanto, podemos considerarla como un accidente biográfico. Pero pese a su condición de tal, este accidente biográfico no deja de tener un sentido profundo, si la interpretación que he ofrecido del pensamiento de Comte es acertada. He afirmado que fue el sociólogo de la unidad humana; ahora bien, una de las culminaciones posibles, si no la necesaria, de esta sociología de la unidad humana, es la religión de la unidad humana. La religión del Gran Ser, es lo que hay de mejor en el hombre transfigurado en principio de unidad entre todos los hombres.

Auguste Comte deseaba que los hombres, aunque destinados a vivir indefinidamente en sociedades temporales cerradas, estuvieran unidos por convicciones comunes y por un objeto único de amor. Puesto que ese objeto no podía ya seguir existiendo en la trascendencia, ¿tenía acaso Comte otra salida que la de concebir a los hombres unidos en el culto de su propia unidad, en una voluntad de realizar y amar lo que en el curso de los siglos y en diferentes grupos, superada ya la mera particularidad, era válido para todos y por consiguiente justificaba la unidad, no como un hecho, sino como un objetivo o un ideal?

APUNTE BIOGRÁFICO

1798	19 de enero. Nacimiento de Augusto Comte en Montpellier, en el seno de una familia católica y monárquica. Su padre es funcionario de grado medio.
1807-1814	Estudios secundarios en el liceo de Montpellier, Comte se aparta muy pronto de la fe católica y adopta ideas liberales y revolucionarias.
1814-1816	Estudios en la Escuela Politécnica, donde Comte ingresó como cabeza de lista del Midi.
1816	El gobierno de la Restauración cierra provisionalmente la Escuela Politécnica, bajo sospecha de jacobinismo. De regreso durante algunos meses en Montpellier, Comte sigue algunos cursos

de medicina y de filosofía en la facultad de esta ciudad. Luego retorna a París, donde se ganará la vida dando lecciones de matemáticas.

1817 En agosto, Comte ocupa el cargo de secretario de Saint-Simon, y será su colaborador y amigo hasta 1824. Durante este período se vincula con diversas publicaciones del filósofo del industrialismo: *L'Industrie, Le Politique, L'Organisateur, Du Systeme industriel, Catéchisme des industriels.*

1819 *Séparation générale entre les opinions et les désirs.* Colaboración en el *Censeur* de Charles Comte y Charles Dunoyer.

1820 *Sommaire appréciation sur l' ensemble du passé moderne,* publicado en abril en *L'Organisateur.*

1822 *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Societé,* publicado en el *Système industriel.*

1624 *Système de politique positive,* tomo 1, 1.ª Parte, edición corregida de la obra anterior.

En abril, Comte vendió este trabajo a Saint-Simon, que lo publicó en el *Catéchisme des industriels* de manera anónima. Comte protesta, y estalla la disputa. «Su jefe ve en este escrito la tercera parte de una obra suya llamada *Catéchisme des industriels,* que expone el industrialismo de Saint-Simon. El joven Comte ve en su trabajo la primera parte de una obra más amplia, *Système de politique positive,* que expondrá el positivismo de Auguste Comte» (H. Gouhier). A partir de ese momento, Comte hablará de la «desastrosa influencia» ejercida sobre él por «un funesto vínculo» con un «malabarista depravado».

1825 *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, Considérations sur le pouvoir spirituel.* Estas dos obras son publicadas todavía en *Le Producteur* de Saint-Simon.

Matrimonio de Auguste Comte con Caroline Massin, antigua prostituta.

Este matrimonio, resultado de «un cálculo generoso», dirá el propio Comte, «fue el único error realmente grave de mi vida». Carolina Massin abandonará varias veces el domicilio conyugal.

1826 En abril comienza las lecciones públicas de un Curso de filosofía positiva. Humbolt, H. Carnot, el fisiólogo Blainville y el matemático Poinsot se cuentan entre sus alumnos.

1826-1827 Crisis mental. Comte, agobiado por una primera fuga de su mujer y el cansancio intelectual, es internado en una casa de reposo. Al cabo de ocho meses es dado de alta sin estar aún totalmente restablecido y poco después intenta suicidarse. Más adelante queda acallada la crisis nerviosa. Comte, que es muy consciente de la causa de su enfermedad, se impone entonces un régimen físico y mental muy severo para prevenir un rebrote de ésta.

1829 Reanuda su Curso de filosofía positiva el 4 de enero.

1830 Publicación del tomo I del *Curso de filosofía positiva.* Los restantes volúmenes aparecerán sucesivamente en 1835, 1838, 1839, 1841 y 1842.

1831 Comienzo del curso gratuito de astronomía popular, dictado en la alcaldía del III Distrito de París, que se prolongará hasta 1847-1948. Comte solicita, aunque sin éxito, la cátedra de análisis de la Escuela Politécnica.

1832 Es nombrado instructor de análisis y mecánica de la Escuela Politécnica.

1833 Comte solicita a Guizot la creación para sí mismo de una cátedra de historia de las ciencias en el Colegio de Francia. Su petición es denegada.

Igualmente se le niega la cátedra de geometría en la Escuela Politécnica, por causa de sus opiniones republicanas.

1836 Es nombrado juez examinador de las pruebas de ingreso en la Escuela Politécnica.

1842 Separación definitiva de la señora Comte.

1843 *Traité élémentaire de géométrie analytique.*

1844 *Discours sur l'esprit positif,* preámbulo del *Traité philosophique d'astronomie populaire.*

Comte pierde su puesto de examinador en la Escuela Politécnica. En adelante vivirá fundamentalmente del «libre subsidio positivista», que le envían primeramente (en 1845) John Stuart Mill y algunos ricos ingleses, y luego (a partir de 1848) É. Littré y un centenar de discípulos o admiradores franceses.

En octubre, Comte conoce a Clotilde de Vaux, hermana de uno de sus antiguos alumnos; Clotilde, de unos treinta años, vive separada de su marido y se sabe enferma.

1845 «El año sin igual». Comte declara su amor a Clotilde de Vaux, que sólo le concede su amistad, declarándose «impotente para todo lo que sobrepase los límites del afecto».

1845 5 de abril. Clotilde de Vaux muere en presencia de Auguste Comte, quien desde ese momento la hace objeto de un verdadero culto.

1847 Comte proclama la religión de la Humanidad.

1848 Fundación de la Sociedad Positivista. Discours sur l' ensemble du positivisme.

1851 Comte pierde su cargo de instructor en la Escuela Politécnica. Publicación del primer tomo del *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.* Los restantes volúmenes aparecerán en 1852, 1853 y 1854.

Comte escribe al señor de Tholouze el 22 de abril: «Estoy persuadido de que antes del año 1860 predicaré el positivismo en Notre-Dame como única religión real y completa».

En diciembre, Littré y varios discípulos, escandalizados por la aprobación de Comte del golpe de Estado de Luis-Napoleón, e inquietos ante la orientación de la nueva filosofía, se retiran de la Sociedad Positivista.

1852 *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle.*

1855 *Appel aux conservateurs.*

1856 *Synthèse subjective ou système universal des conceptions propres à l'état normal de l'humanité.*
Comte propone una alianza al general de los jesuitas contra «la irrupción anárquica del delirio occidental».

1857 5 de septiembre. Comte muere en París, en el número 10 de la calle Monsieur-le-Prince, rodeado por sus discípulos.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE AUGUSTE COMTE

Los escritos de Augusto Comte no han sido reunidos en una colección de obras completas. Para una bibliografía integral pueden consultarse las obras citadas más abajo de H. Gouhier y P. Arbousse-Bastide. Aquí mencionamos sólo las principales según figuran en esa edición.

Curso de filosofía positiva, tr. J. Sanguineti, Madrid: Ed. Magisterio Español, 1987; B. Aires: Aguilar.

Catecismo positivista, tr. A. Bilbao, Ed. Nacional, 1982.

Discurso sobre el espíritu positivo, tr. Julián Marías, Madrid: Alianza, 1998.

Système de politique positive, 5.ª edición, ajustada a la primera, 4 vols., París, Sede de la Sociedad Positivista, 10, rue Monsieur-le-Prince, 1929. El tomo I contiene igualmente el *Discours sur l'ensemble du positivisme,* y el tomo IV los *Opuscules de juventud: Séparation générale entre les opinions et les désirs, Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. Considerations philosophiques sur les sciences et les savants, Considerations sur le pouvoir spirituel, Examen du traité de Broussais sur l'irritation. Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle,* con cronología, introducción y notas de Pierre Arnaud, París, Garnier-Flammarion, 1966.

AUGUSTE COMTE, *OEuvres choisies,* con una introducción de H. Goumier, París, Aubier, 1943. Esta recopilación contiene las dos primeras lecciones del *Curso de filosofía positiva,* el prefacio personal que inicia el tomo IV del *Curso,* y el *Discours sur l'esprit positif.*

Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, Édition de la Société positiviste, París, 1912.

Sociologie, textos seleccionados por J. Laubier, París, B.U.F. 1957, extraídos del *Système de poslitique positive.*

Politique d'Auguste Comte, extractos presentados por Pierre Arnaud, París, A. Colin, 1965 (una introducción importante).

Obras generales

ALAIN, *Idées,* París, Hartmann, 1932 (un capítulo sobre A. Comte).
BAYER, R., *Épistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours,* París, P.U.F., 1954 (un capítulo acerca de A. Comte).
BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía,* 2 vols., tr. J. A. Pérez Millán y M.ª Dolores Morán, Madrid: Tecnos, 1988.
BRUNSCHVICG, L., *Las etapas de la filosofía matemática*, tr. J. Castro, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952.
— *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* 2 vols. París, Alcan, 1927.
GILSON, E., *L'École des Muses,* París, Vrin, 1951 (un capítulo acerca de Comte y Clotilde de Vaux).
GURVITCH, G., *Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer,* París, C.D.U., 1957.
LEROY, M., *Historie des idées sociales en France,* París, Gallimard, tomo II, *De Babeuf à Tocqueville,* 1950; tomo III. *D'Auguste Comte à P.-J. Proudhon,* 1954.
LUBAC, H. DE, *Le Drame de l'humanisme athée,* París, Union Générale d'editions, coll. 10/18 reedición Spes, 1944 (una segunda parte acerca de Comte y el cristianismo).
MAURRAS, CHARLES, *L'Avenir de l'intelligence,* París, Nouvelle Librairie Nationale, 1916.
VAUGHAN, C. E., *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau,* editado por A. G. Little, 2 volúmenes, Manchester University Press, 1939; también en Nueva York, Russell & Rusell, 1960.

Obras consagradas a Auguste Comte

ARBOUSSE-BASTIDE, P., *La Doctrine de l' éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte,* 2 vols., París, P.U.F., 1957 (importante bibliografía).
AUDIFFRENT, G., *Centenaire de l'École polytechnique. Auguste Comte, sa plus puissante émanation. Notice sur sa vie et sa doctrine,* París, P. Ritti, 1894.
DELVOLVE, J., *Réflexions sur la pensée comtienne,* París, Alcán, 1932.
DEROISIN, *Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples,* París, G. Grès, 1909.
DUCASSE, P., *Essai sur les origines intuitives du positivisme,* París, Alcan, 1939.
DUMAS, Doctor GEORGES, *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte,* París, Alcan, 1905.
GOUHIER, H., *La Vie d'Auguste Comte,* 2.ª ed., París, Vrin, 1965.
La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 tomos, París, Vrin: I, *Sous le signe de la liberté,* 1933; II, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration,* 2.ª ed., 1964; III, *Auguste Comte et Saint-Simon,* 1941.
GRUBER, R. P., *Auguste Comte, fondateur du positivisme,* París, Lethielleux, 1892.
HALBWACHS, M., *Statique et Dynamique sociale chez Auguste Comte,* París, C.D.U., 1943.
LACROIX, J., *La Sociologie d'Auguste Comte,* París, P.U.F., 1956.
LÉVY-BRUHL, L., *La philosophie d'Auguste Comte,* París, Alcan, 1900.

MARVIN, F. S., *Comte, the Founder of Sociology,* Londres, Chapman & Hall, 1936.
MILL, J. S., *Auguste Comte and positivism,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961.
ROBINET, Doctor, *Notice sur l'oeuvre et la vie d'Auguste Comte,* 3.ª edición, París, Société positiviste, 1891.
SEILLIERE, E., *Auguste Comte,* París, Vrin, 1924.

CAPÍTULO 3

KARL MARX

> El país más desarrollado industrialmente muestra a los que lo siguen en la escala industrial la imagen de su propio porvenir [...] Aunque una sociedad haya logrado descubrir el carácter de la *ley natural que preside su propio movimiento* [...] no puede superar de un salto ni abolir mediante decretos las fases de su desarrollo natural; pero puede acortar el período de gestación y aliviar los dolores del parto.
>
> *El Capital*
> Prefacio de la primera edición alemana

Al analizar el pensamiento de Marx trataré de responder a los mismos interrogantes que ya formulé con respecto a Montesquieu y Comte: ¿Qué interpretación ofrece Marx de su propia época? ¿En qué consiste su teoría del conjunto social? ¿Cuál es su visión de la historia? ¿Qué relación establece entre la sociología, la filosofía de la historia y la política? En cierto sentido, esta exposición no es más difícil que las dos anteriores. Si no hubiese millones de marxistas, nadie dudaría del carácter de las ideas fundamentales de Marx.

Marx no es, como escribe Axelos, el filósofo de la técnica. Tampoco el filósofo de la alienación, como piensan otros[1]. Es en primer lugar y sobre todo el sociólogo y el economista del régimen capitalista. Marx tenía una teoría de

---

[1] KOSTAS AXELOS, *Marx, penseur de la technique*, París, Ed. de Minuit, colección «Arguments», 1961, 327 pp.

La idea de que el concepto de alienación es una de las claves del pensamiento de Marx aparece tanto en intérpretes cristianos como el R. P. YVES CALVEZ en *La Pensée de Karl Marx*, París, Ed. du Seuil, 1956, como en comentaristas marxistas del tipo de L. Goldmann o H. Lefebvre. Este último se expresa así: «La crítica del fetichismo de la mercancía, del dinero y el capital, es la clave misma de la obra de Marx en su aspecto económico, es decir del *Capital*» (entrevista con el periódico Arts. 13 de febrero de 1963), pero por otra parte afirma: «Los textos de Marx acerca de la alienación y sus diferentes formas están dispersos en toda su obra, al extremo de que su unidad pasó inadvertida hasta una fecha muy reciente» (*Le Marxisme*, París, P. U. F., «Qué sais-je?», 1958, p. 48).

este régimen, de la suerte que imponía a los hombres y del devenir que le esperaba. Sociólogo-economista de lo que él denominaba el capitalismo, no poseía una representación exacta de lo que sería el régimen socialista, y no ha cesado de afirmar que el hombre no podía conocer de antemano el futuro. Por lo tanto, no es muy interesante preguntarse si Marx sería stalinista, trotszkista, kruscheviano o partidario de Mao Tse-tung. Marx tuvo la fortuna o la desgracia de vivir hace un siglo. No dio respuestas a los problemas que se nos plantean hoy. Podemos ofrecer esas respuestas en su lugar, pero serán nuestras y no suyas. Un hombre y sobre todo un sociólogo marxista —pues al fin y al cabo Marx mantenía ciertas relaciones con el marxismo— es inseparable de la época en que le ha tocado vivir. Preguntarse lo que Marx, que vivía en otro siglo, habría pensado, equivale a preguntarse qué habría pensado otro Marx en el lugar del verdadero. La respuesta es posible, pero aleatoria y de escaso interés.

Mas aunque nos limitemos a exponer lo que el Marx que vivía en el siglo XIX pensaba de su tiempo y del futuro, y no lo que habría pensado de nuestra época y de nuestro porvenir, es indudable que este análisis presenta especiales dificultades, y ello por muchas razones, unas extrínsecas y otras intrínsecas...

Las dificultades extrínsecas están relacionadas con el éxito póstumo de Marx. Hoy se instruye aproximadamente a mil millones de seres en una doctrina que, equivocadamente o no, se denomina marxista. Cierta interpretación de la doctrina de Marx se ha convertido en ideología oficial del Estado ruso, luego de los Estados de Europa oriental, y finalmente del Estado chino.

Esta doctrina oficial pretende ofrecer la verdadera interpretación del pensamiento de Marx. Por tanto, basta con que el sociólogo exponga una determinada interpretación de este pensamiento para que a los ojos de los partidarios de la doctrina oficial se convierta en portavoz de la burguesía y en lacayo del capitalismo y el imperialismo. Dicho de otro modo, la buena fe que se me atribuye sin mayor dificultad cuando se trata de Montesquieu y de Auguste Comte, me es negada de antemano por algunos en el caso de Marx.

Otra dificultad extrínseca surge en las reacciones ante la doctrina oficial de los Estados soviéticos. Características de esta doctrina son la simplificación y la exageración, inseparables de las doctrinas oficiales, enseñadas en forma de catecismo a espíritus de condiciones diversas. De suerte que los filósofos sutiles que viven a orillas del Sena, y que quisieran ser marxistas sin retornar a la infancia, han imaginado una serie de interpretaciones, más inteligentes unas que otras, del pensamiento profundo y final de Marx[2].

Por mi parte, no voy a intentar ofrecer una interpretación supremamente inteligente de Marx. No es que yo mismo no sienta una cierta inclinación hacia estas interpretaciones sutiles; pero creo que las ideas fundamentales de Marx son más simples que las ideas que podemos hallar en la revista *Argu-*

---

[2] No he debido hablar sólo de las riberas del Sena; hace una veintena de años se trataba de las orillas del Spree, en Berlín; hoy, estas formas de marxismo sutil han emigrado a la margen izquierda del Sena, donde suscitaron discusiones apasionadas, publicaciones interesantes, y eruditas controversias.

ments, o en las obras consagradas a los escritos de juventud de Marx, escritos que su propio autor tomaba tan en serio que los había abandonado a la crítica de los ratones[3]. Por lo tanto, me referiré esencialmente a los escritos que Marx publicó, los escritos que a su juicio eran la expresión principal de su pensamiento.

Sin embargo, aun descartando al marxismo soviético y al de los marxistas sutiles, quedan aún algunas dificultades intrínsecas.

Estas dificultades están relacionas sobre todo con el hecho de que Marx ha sido un autor fecundo, que escribió mucho, y que, como a veces los sociólogos, ha escrito a la vez artículos de periódico y obras extensas. Como escribió mucho, no dijo siempre lo mismo acerca de un mismo asunto. Con un poco de ingenio y de erudición es posible hallar, sobre la mayoría de los problemas, fórmulas marxistas que parecen no concordar, o que por lo menos se prestan a interpretaciones distintas.

Por lo demás, la obra de Marx incluye trabajos de teoría sociológica, de teoría económica y de historia: y a veces la teoría explícita expuesta en sus escritos científicos parece contradecirse con la teoría implícita utilizada en sus libros históricos. Por ejemplo, Marx esboza una cierta teoría de las clases, pero cuando estudia históricamente la lucha de clases en Francia, entre 1848 y 1850, el golpe de Estado de Luis Napoleón, o la historia de la Comuna, las clases que él identifica y a las que presenta como los personajes del drama, no son siempre las que su propia teoría indica.

Por otra parte y al margen de la diversidad de sus obras, es necesario tener presente la pluralidad de períodos. En general, se aceptan dos períodos principales. El primero, llamado período de juventud, incluye los escritos redactados entre 1841 y 1847-1848. Entre los escritos de esta época, algunos fueron publicados en vida de Marx —se trata de artículos breves o ensayos, como la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de* Hegel, o el *Ensayo sobre la cuestión judía*—, y otros fueron editados después de su muerte. La publicación del conjunto data de 1931. A partir de ese año se desarrolló una literatura completa que ha reinterpretado el pensamiento de Marx a la luz de los escritos de juventud.

Estos últimos trabajos, incluyen un fragmento de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un texto titulado *Manuscrito económico-filosófico,* y *La ideología alemana.*

Entre las obras más importantes de este período, conocidas desde hacía mucho tiempo, figuran *La sagrada familia,* y un libro polémico escrito contra

[3] *La ideología alemana* fue redactada por MARX y ENGELS entre septiembre de 1845 y mayo de 1846 en Bruselas. En el Prefacio a la *Crítica de la economía política,* en 1859, Marx escribiría: «Resolvimos desarrollar en común nuestras ideas, oponiéndolas a la ideología de la filosofía alemana. En el fondo, quisimos realizar un examen de conciencia filosófica, y ejecutamos nuestro proyecto bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito, dos gruesos volúmenes en octavo, estaba desde hacía mucho tiempo en manos de un editor westfaliano, cuando se les advirtió que un cambio en las circunstancias no permitía ya autorizar la edición. Habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: aclarar nuestras ideas. De modo que sin mayor dolor abandonamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones».

Proudhon titulado *Miseria de la filosofía,* que es una réplica al libro de Proudhon, *Filosofía de la miseria.*

El período de juventud concluye con *Miseria de la filosofía,* y sobre todo con la obra clásica que es el *Manifiesto comunista,* obra maestra de la literatura sociológica de propaganda, donde aparecen desarrolladas por primera vez, de manera lúcida y brillante al mismo tiempo, las ideas fundamentales de Marx. Aunque *La ideología alemana,* en 1845, marca igualmente una ruptura con la fase anterior.

A partir de 1848, y hasta el fin de sus días, Marx deja al parecer de ser un filósofo y se convierte en sociólogo y sobre todo en economista. La mayoría de los que hoy se declaran más o menos marxistas exhiben la particularidad de ignorar la economía política contemporánea. Marx no compartía este defecto. Poseía una admirable educación económica, y conocía como pocos el pensamiento económico de su tiempo. Era y quería ser economista en el sentido riguroso y científico del término.

En este segundo período de su vida, las dos obras más importantes son un texto de 1859 titulado *Contribución a la crítica de la economía política y,* naturalmente, el trabajo que es la obra maestra de Marx y el centro de su pensamiento: *El capital.*

Quiero insistir en el hecho de que Marx es ante todo el autor de *El capital,* porque algunos hombres excesivamente inteligentes ponen hoy en duda esta obviedad. No cabe ni la más ligera sombra de duda de que incluso para el propio Marx, cuyo objetivo fue analizar el funcionamiento del capitalismo y prever su evolución, él ha sido ante todo el autor de *El capital.*

Marx tiene una cierta visión filosófica del devenir histórico. Es posible y aún probable que haya atribuido a las contradicciones del capitalismo un significado filosófico. Pero el esfuerzo esencial de Marx ha sido demostrar científicamente la evolución, a sus ojos inevitable, del régimen capitalista. La interpretación marxiana que no reserve un lugar esencial al *Capital,* o que sea capaz de resumir *El capital* en pocas páginas, es aberrante con respecto a lo que su propio autor pensó y persiguió.

Siempre cabe afirmar que un gran pensador se ha engañado acerca de sí mismo, y que los textos esenciales son los que él no se preocupó de publicar. Pero hay que estar muy seguro del propio genio de uno para creer que entiende a un gran autor mejor aún de lo que él mismo se entendió. Cuando no se tiene ese tipo de certeza, más vale comenzar comprendiendo al autor tal como lo hizo él mismo; y por consiguiente más vale colocar en el centro del marxismo a *El capital,* y no a *El manuscrito económico y filosófico,* un esbozo informe, mediocre o genial, de un joven que especulaba acerca de Hegel y del capitalismo en una época en la cual conocía sin duda a Hegel mejor que al capitalismo.

De aquí que, teniendo presente esos dos momentos de la carrera científica de Marx, inicie mi estudio a partir del pensamiento de su madurez, que procuraré entresacar del *Manifiesto comunista,* de la *Contribución a la Crítica de la economía política* y de *El capital,* reservando para una etapa posterior la indagación acerca del trasfondo filosófico del pensamiento histórico-sociológico de Marx.

Finalmente, fuera de la ortodoxia soviética llamada marxismo, hay muchas otras interpretaciones filosóficas y sociológicas de Marx. Desde hace un siglo o más, una gran variedad de escuelas exhiben el rasgo común de adherirse a Marx y ofrecer al mismo tiempo versiones diferentes de su pensamiento. No intentaré exponer cuál fue el pensamiento definitivo y secreto de Marx, porque reconozco quc no lo sé. Intentaré mostrar por qué los temas del pensamiento de Marx son a la vez simples y falsamente claros, por lo cual se prestan tanto a diversas interpretaciones, entre las cuales es casi imposible elegir con certeza.

Es posible presentar a un Marx hegeliano y también a un Marx kantiano. Se puede afirmar, con Schumpeter, que la interpretación económica de la historia no tiene nada que ver con el materialismo filosófico[4]. También es posible demostrar que la interpretación económica de la historia va de la mano con una filosofía naturalista. Podemos ver en *El capital,* como ha hecho Schumpeter, una obra rigurosamente científica, de carácter económico, sin referencia de ningún tipo a la filosofía. Y también es posible, como han hecho el padre Bigo y otros comentaristas, demostrar que *El capital* desarrolla una filosofía existencial del hombre en la economía[5].

El objetivo que aquí me guía es demostrar por qué los textos de Marx son intrínsecamente equívocos, lo cual significa que tienen las cualidades idóneas para ser comentados indefinidamente y transfigurados en ortodoxia.

Toda teoría que quiera convertirse en la ideología de un movimiento político o en la doctrina oficial de un Estado, debe prestarse a la simplificación para beneficio de los simples, y al comentario sutil para halagar a los sutiles. Y es indudable que el pensamiento de Marx posee en grado sumo estas virtudes. Cada uno puede hallar en él lo que desea[6].

Es indudable que Marx era un sociólogo, pero un sociólogo de un tipo determinado, un sociólogo-economista convencido de que no es posible comprender a la sociedad moderna sin referirse al funcionamiento del sistema económico, ni comprender la evolución del sistema económico si se descuida la teoría del funcionamiento. Finalmente, en su carácter de sociólogo no separaba la comprensión del presente de la previsión del futuro y de la voluntad de acción. Con respecto a las sociologías que hoy llamamos objetivas, fue por tanto un profeta y un hombre de acción al mismo tiempo que un científico. Mas, después de todo, quizá haya que reconocerle la virtud de la franqueza en el hecho de no negar los vínculos existentes entre la interpretación de lo que es y el juicio sobre lo que debería ser.

---

[4] J. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie,* París, Payot, 1954, 1.ª parte, «La doctrine marxiste», pp. 65-136. (La primera edición de esta obra en inglés corresponde a 1942). Los capítulos sobre Marx fueron reproducidos en la obra póstuma de SCHUMPETER, *Ten Great Economists,* 1951.,

[5] P. BIGO, *Marxisme et humanisme,* introducción a la obra económica de Marx, París, P. U. F., 1953, 269 pp.

[6] Así Georges Gurvitch ha hallado hasta cierto punto la anticipación de sus propias ideas.

1. *El análisis socio-económico del capitalismo*

El pensamiento de Marx es a la vez un análisis y una comprensión de la sociedad capitalista en su funcionamiento actual, en su estructura presente y en su devenir inevitable. Auguste Comte había elaborado una teoría de lo que él denominaba sociedad industrial, es decir de las características fundamentales de todas las sociedades modernas. De acuerdo con el pensamiento de Comte, la oposición esencial era la que se manifestaba entre las sociedades del pasado —feudales, militares y teológicas— y las sociedades modernas, industriales y científicas. Sin duda, Marx también cree que las sociedades modernas son industriales y científicas, en oposición a las sociedades militares y teológicas. Pero en lugar de situar en el centro de su interpretación la antinomia entre las sociedades del pasado y la sociedad actual, Marx concibe como eje de su pensamiento a la contradicción que juzga inherente a la sociedad moderna y a la que denomina capitalismo. Mientras en el positivismo los conflictos entre obreros y empresarios son fenómenos marginales, imperfecciones de la sociedad industrial cuya rectificación será relativamente fácil, los conflictos entre los obreros y los empresarios o, para utilizar el vocabulario marxista, entre el proletariado y los capitalistas, son en el pensamiento de Marx la fuerza fundamental de las sociedades modernas, la que revela la naturaleza esencial de estas sociedades y la que, simultáneamente, permite prever el desarrollo histórico.

El pensamiento de Marx es una interpretación de carácter contradictorio o antagónico de la sociedad capitalista. Hasta cierto punto, toda la obra de Marx es un esfuerzo para demostrar que ese carácter es inseparable de la estructura fundamental del régimen capitalista y que, al mismo tiempo es el resorte del movimiento histórico.

Los tres textos famosos que me propongo analizar: el *Manifiesto comunista,* el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política,* y *El capital,* son tres modos de explicar, fundamentar y determinar este carácter contradictorio del régimen capitalista.

Si logramos comprender con claridad que el centro del pensamiento de Marx es la afirmación que así caracteriza a dicho régimen, advertiremos de inmediato por qué es imposible separar al sociólogo y al hombre de acción, pues demostrar el carácter antagónico del régimen capitalista nos lleva irresistiblemente a anunciar la autodestrucción del capitalismo y, al mismo tiempo, a incitar a los hombres para que contribuyan en mayor o en menor medida a la realización de este destino predeterminado.

El *Manifiesto comunista* es un texto que admite ser calificado, si así se lo desea, de no científico. Es un folleto de propaganda, pero en él Marx y Engels expusieron, en forma abreviada, algunas de sus ideas científicas.

El tema fundamental del *Manifiesto comunista* es la lucha de clases.

> «La historia de toda la sociedad hasta nuestros días ha sido la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros y oficiales, en suma, opresores y oprimidos, siempre estuvieron opuestos entre sí, librando una lucha ininterrumpida, ora oculta, ora desembozada, una lu-

cha que en todos los casos concluyó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la destrucción de las clases beligerantes» (*Manifiesto comunista*, pp. 38-39).

Ésta es la primera idea fundamental de Marx; la historia humana está caracterizada por la lucha de los grupos humanos que denominaremos clases sociales, cuya definición por el momento es equívoca, pero que poseen una doble característica: por una parte, suponen el antagonismo de los opresores y los oprimidos, y por otra tienden a una polarización en dos, y sólo dos, bloques.

Si todas las sociedades se dividieran en clases enemigas, la sociedad actual, la capitalista, en cierto sentido no sería diferente de las formas que la precedieron. Sin embargo, exhibe ciertas características que no tienen precedente.

Para empezar, la burguesía, la clase dominante, es incapaz de mantener su dominio sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción. «La burguesía no puede existir, escribe Marx, sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir las relaciones de producción y, por ende, todas las relaciones sociales. En cambio, la conservación inalterada del antiguo modo de producción era la condición primordial de la existencia de todas las clases industriales anteriores... Tras su advenimiento apenas hace un siglo, la burguesía ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas las generaciones pasadas juntas» (*Ibíd.*, pp. 42 y 45)[7]. Por su parte, las fuerzas de producción que darán paso al régimen socialista están madurando en el seno de la sociedad actual.

En el *Manifiesto comunista* se exponen dos formas de la contradicción característica de la sociedad capitalista, que reaparecen por otra parte en las obras científicas de Marx.

La primera es la existencia de una contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción. La burguesía crea sin cesar medios de producción cada vez más potentes. Pero las relaciones de producción —es decir, tanto las relaciones de propiedad como la distribución de los ingresos— no se transforman al parecer con el mismo ritmo. El régimen capitalista puede producir cada vez más. Pero, pese a este acrecentamiento de las riquezas, la miseria continúa siendo la suerte de la mayoría.

Así pues, aparece una segunda forma de contradicción, la que existe entre la progresión de las riquezas y la miseria creciente de la mayoría. Esta contradicción provocará más tarde o más pronto una crisis revolucionaria. El proletariado, que forma y continuará formando la inmensa mayoría de la población se constituirá en clase —es decir, en unidad social que aspira a la ocupación del poder y a la transformación de las relaciones sociales—; pero,

[7] En Marx, el elogio del papel revolucionario y constructor de la burguesía alcanza formas líricas: «La burguesía ha llevado a cabo obras maravillosas totalmente diferentes a las pirámides egipcias, los acueductos romanos, y las catedrales góticas; las expediciones emprendidas y llevadas a buen término por ella son completamente distintas de las migraciones de pueblos y de las cruzadas» (*Manifiesto comunista*, Barcelona: Crítica, p. 42).

por su naturaleza, la revolución del proletariado se distinguirá de todas las revoluciones del pasado. Todas las revoluciones anteriores fueron hechas por minorías en beneficio de minorías. La revolución del proletariado será obra de la inmensa mayoría en beneficio de todos. Por lo tanto, la revolución proletaria señalará el fin de las clases y del carácter antagónico de la sociedad capitalista.

Esta revolución, que habrá de culminar en la supresión simultánea del capitalismo y de las clases, será obra de los propios capitalistas. Los capitalistas no pueden dejar de trastornar la organización social. Comprometidos en una competencia inexorable, no pueden dejar de acrecentar los medios de producción, y de acrecentar al mismo tiempo el número de proletarios y su miseria.

El carácter contradictorio del capitalismo queda patente en el hecho de que el crecimiento de los medios de producción, en lugar de traducirse en la elevación del nivel de vida de los obreros, se expresa en un doble proceso de proletarización y pauperización.

Marx no niega que entre los capitalistas y los proletarios haya hoy muchos grupos intermedios: artesanos, pequeños burgueses, comerciantes, propietarios campesinos. Pero afirma dos conceptos. Por una parte, a medida que el régimen capitalista evoluciona, se manifestará la tendencia a la cristalización de las relaciones sociales en dos grupos, y sólo en dos; por una parte los capitalistas, y por otra los proletarios. Por otra parte, dos clases, y sólo dos, representan una posibilidad de régimen político y una idea de régimen social. Las clases intermedias no tienen iniciativa ni dinamismo histórico. Sólo dos clases pueden marcar con su impronta a la sociedad. Una es la clase capitalista, y la otra la clase proletaria. Cuando llegue el momento del conflicto decisivo, todos tendrán que agruparse con los capitalistas o con los proletarios.

El día en que la clase proletaria asuma el poder, habrá una ruptura decisiva con el curso de la historia anterior. En efecto, habrá desaparecido el carácter antagónico de todas las sociedades hasta nuestros días. Marx escribe:

> «Una vez que en el curso de la evolución, las diferencias de clase hayan desaparecido y toda la producción se halle concentrada en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. En su sentido estricto, el poder político es el poder organizado de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía, el proletariado se unifica necesariamente para convertirse en clase, si en virtud de una revolución se erige en clase dominante y en cuanto clase dominante deroga por la fuerza las antiguas relaciones de producción, abolirá, junto con estas relaciones de producción, las condiciones de existencia del antagonismo de clases, las clases en general, y con ello su propia dominación en cuanto clase. El lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de clases, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos» (*Manifiesto comunista*, p. 67).

Este texto es absolutamente característico de uno de los temas esenciales de la teoría de Marx. La tendencia de los escritores de principios del siglo XIX es considerar a la política o al Estado como un fenómeno secundario con respecto a los fenómenos esenciales, que son económicos o sociales. Marx participa de este movimiento general, y también él cree que la política o el Estado

son fenómenos de segundo plano con respecto a lo que ocurre en la sociedad misma.

Precisamente por eso explica el poder político como expresión de los conflictos sociales. El poder político es el medio que utiliza la clase dominante, la clase explotadora, para mantener su dominio y su explotación.

En esta línea de pensamiento, la supresión de las contradicciones entre las clases debe acarrear lógicamente la desaparición de la política y del Estado, pues tanto aquélla como éste son al parecer el subproducto o la expresión de los conflictos sociales.

Tales son los temas relacionados al mismo tiempo con la visión histórica y con la propaganda política de Marx. Hasta ahora no se trata más que de una expresión simplificada, pero la ciencia de Marx se propone ofrecer una demostración rigurosa de estas fórmulas: carácter antagónico de la sociedad capitalista, inevitable autodestrucccción de una sociedad contradictoria como ésta, explosión revolucionaria que liquida el carácter antitético de la sociedad actual.

Como puede verse, el centro del pensamiento de Marx es la interpretación del régimen capitalista como algo que es contradictorio: es decir, en tanto que está dominado por la lucha de clases. Auguste Comte pensaba que la sociedad de su tiempo carecía de consenso a causa de la yuxtaposición de instituciones que se remontaban a sociedades teológicas y feudales y de instituciones que correspondían a la sociedad industrial. Al observar la ausencia de consenso que lo rodeaba, buscó en el pasado los principios de acuerdo de las sociedades históricas. Marx observa, o quiere observar, la lucha de clases en la sociedad capitalista, y halla nuevamente en las diferentes sociedades pasadas el equivalente de la lucha de clases presente en la sociedad contemporánea.

De acuerdo con la posición de Marx, la lucha de clases se orienta hacia una simplificación. Los dos grupos sociales se polarizan respectivamente en torno a la burguesía o en torno al proletariado, y el desarrollo de las fuerzas productivas será el resorte del movimiento histórico que mediante la proletarización y la depauperización culminará en el estallido revolucionario, y en el advenimiento, por vez primera en la historia, de una sociedad no antagónica.

A partir de estos temas generales de la interpretación histórica de Marx se impone el cumplimiento de dos tareas y el descubrimiento de dos fundamentos. Primero: ¿cuál es, en el pensamiento de Marx, la teoría general de la sociedad que explica simultáneamente las contradicciones de la sociedad actual y el carácter antitético de todas las sociedades conocidas históricamente? Segundo: ¿cuáles son la estructura, el funcionamiento y la evolución de la sociedad capitalista que explican la lucha de clases y la culminación revolucionaria del régimen capitalista?

Dicho en otras palabras, a partir de los temas marxistas que se encuentran en el *Manifiesto comunista,* tenemos que explicar:

— La teoría general de la sociedad: es decir, lo que se denomina vulgarmente *materialismo histórico;*

— y las ideas económicas esenciales de Marx tal como las encontramos en *El capital.*

En un texto que es quizá el más famoso de todos los que escribió, resumió el propio Marx su concepción sociológica general. En el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, publicada en Berlín en 1859, Marx se expresa así:

> «He aquí, en pocas palabras, el resultado general al que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de hilo conductor en mis estudios. En la producción social de su existencia, los hombres anudan relaciones determinadas, necesarias, e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado dado del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el cual se eleva el edificio jurídico y político, y al cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, es por el contrario su existencia social lo que determina su conciencia. En un cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, o con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales habían venido transformándose hasta ese momento, y que no son más que su expresión jurídica. Todavía ayer formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas condiciones se convierten hoy en pesadas trabas. Entonces comienza una era de revolución social. El cambio de los fundamentos económicos va acompañado de una conmoción más o menos rápida de todo este enorme edificio. Cuando se consideran estas conmociones, es necesario distinguir siempre dos órdenes de cosas. Está la transformación material de las condiciones de producción económica, a la que hay que examinar con el espíritu riguroso de las ciencias naturales. Pero están también las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, en suma las formas ideológicas, mediante las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo llevan hasta sus últimas consecuencias. No se juzga a un individuo por la idea que se forja de sí mismo. No se juzga a una época de revolución según la conciencia que tiene de sí misma. Esta conciencia se explicará más bien por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que enfrenta a las fuerzas productivas sociales y a las relaciones de producción. Una sociedad no perece nunca antes de que se hayan desarrollado en su seno todas las fuerzas productivas que ella es capaz de albergar; jamás se establecen relaciones superiores de producción antes de que las condiciones materiales de su existencia se hayan realizado en el seno mismo de la antigua sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que las tareas que es capaz de cumplir: si se examina más atentamente el problema, podrá comprobarse siempre que la tarea surge allí donde las condiciones materiales de su realización ya han sido creadas, o están formándose. En líneas generales, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno aparecen como las épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesa son la última forma antagónica del proceso social de la producción. No se trata aquí de un antagonismo individual; lo concebimos más bien como el producto de las condiciones sociales de existencia de los individuos; pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean simultáneamente las condiciones materiales que permitirán resolver este antagonismo. Por lo tanto, al mismo tiempo que este sistema social, se cierra la prehistoria de la sociedad humana» (*Contribución a la crítica de la economía política*, prefacio, t. I, pp. 42-44. Madrid, Alberto Corazón, Editor, 2.ª ed. 1978 «Comunicación»).

Se encuentran en este texto todas las ideas esenciales de la interpretación económica de la historia, con la única salvedad de que el concepto de clase y el de lucha de clases no figuran explícitamente aquí. Sin embargo, es fácil reintroducirlos en esta concepción general.

1. Primera idea de carácter esencial: los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, que son independientes de su voluntad. Dicho en otros términos, conviene seguir el movimiento de la historia analizando la estructura de las sociedades, las fuerzas y las relaciones de producción, y no tomando como punto de partida de la interpretación el modo de pensamiento de los hombres. Hay relaciones sociales que se imponen a los individuos con independencia de sus preferencias, y la comprensión del proceso histórico tiene como condición la inteligencia de estas relaciones sociales supraindividuales.

2. En toda sociedad son distinguibles una base económica o infraestructura, y una superestructura. La infraestructura está formada esencialmente por las fuerzas y las relaciones de producción, mientras que en la superestructura figuran las instituciones jurídicas y políticas al igual que los modos de pensamiento, las ideologías y las filosofías.

3. El factor dinámico del movimiento histórico es la contradicción, en ciertos momentos del devenir, entre las fuerzas y las relaciones de producción. Al parecer, las fuerzas de producción consisten en esencia en la capacidad de una sociedad dada para producir, capacidad que es función de los conocimientos científicos, de la estructura técnica y de la organización misma del trabajo colectivo. Las relaciones de producción, que no están definidas con precisión total en este texto, parecen caracterizarse esencialmente por las relaciones de propiedad. Aparece, en efecto, la fórmula: «las relaciones de producción vigentes o, lo que no es más que su expresión jurídica, las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían transformado hasta entonces aquéllas». Sin embargo, las relaciones de producción no se confunden necesariamente con las relaciones de propiedad, o por lo menos las relaciones de producción pueden incluir, más allá de las relaciones de propiedad, la distribución de la renta nacional, determinada más o menos estrechamente por las relaciones de propiedad.

Dicho en otras palabras, la dialéctica de la historia está constituida por el movimiento de las fuerzas productivas, cuando éstas entran en contradicción en ciertas épocas revolucionarias con las relaciones de producción, es decir, a la vez con las relaciones de propiedad y la distribución de los ingresos entre los individuos o los grupos de la colectividad.

4. En esta contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, es fácil introducir la lucha de clases, pese a que el texto no aluda a ella. Basta considerar que en los períodos revolucionarios —esto es, en los períodos de contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción— una clase se aferra a las antiguas relaciones de producción, las cuales se convierten en un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas; como efecto de ello, la otra clase adquiere un carácter progresista y representa las nuevas relaciones de producción que, en lugar de ser un obstáculo en el camino del desarrollo de las fuerzas productivas, favorecen todo lo posible el crecimiento de las mismas.

Pasemos ahora de estas fórmulas abstractas a la interpretación del capitalismo. En la sociedad capitalista, la burguesía está adherida a la propiedad privada de los medios de producción al igual que a determinada forma de distri-

bución de la renta nacional. En compensación, el proletariado, que constituye el otro polo de la sociedad, y que representa otra forma de organización de la colectividad, se convierte en determinado momento de la historia en representante de una nueva organización de la sociedad, que será más progresista que la organización capitalista. Esta nueva organización señalará una fase ulterior del proceso histórico, un desarrollo más avanzado de las fuerzas productivas.

5. Esta dialéctica de las fuerzas y las relaciones de producción sugiere una teoría de las revoluciones. En efecto, en esta visión de la historia, las revoluciones no son accidentes políticos, sino expresión de una necesidad histórica. Las revoluciones cumplen funciones necesarias, y sobrevienen cuando se dan las condiciones adecuadas.

Las relaciones de producción capitalistas se desarrollaron primeramente en el seno de la sociedad feudal. La Revolución Francesa sobrevino en el momento en que las nuevas relaciones de producción capitalista habían alcanzado cierto grado de madurez. Y, al menos en este texto, Marx anticipa un proceso análogo para el paso del capitalismo al socialismo. Las fuerzas de producción deben desarrollarse en el seno de la sociedad capitalista; las relaciones de producción socialistas deben madurar en el seno de la sociedad actual antes de que sobrevenga la revolución que señalará el fin de la prehistoria. Fue en función de esta teoría de las revoluciones como la Segunda Internacional, la socialdemocracia, se inclinó ante una actitud relativamente pasiva; era necesario dejar que madurasen las fuerzas y las relaciones de producción del futuro antes de iniciar una revolución. La humanidad, dice Marx, no se propone nunca más que los problemas que puede resolver: la socialdemocracia temió emprender demasiado pronto la revolución, y por eso no la hizo jamás.

6. 6. esta interpretación de la historia, Marx no sólo distingue entre la infra y la superestructura, sino que opone la realidad social y la conciencia: no es la conciencia de los hombres lo que determina la realidad; por el contrario, es la realidad social lo que determina su conciencia. De aquí la concepción global según la cual hay que explicar el modo de pensamiento de los hombres por las relaciones sociales en las que están inmersos.

Este tipo de proposiciones puede servir de fundamento a lo que se denomina hoy sociología del conocimiento.

7. Finalmente, un último tema incluido en este texto: Marx esboza a grandes rasgos las etapas de la historia humana. Así como Auguste Comte distinguía los momentos del devenir humano de acuerdo con los modos de pensamiento, Marx distingue las etapas de la historia humana según los regímenes económicos, y determina cuatro: o, por utilizar su misma expresión, cuatro modos de producción, denominados asiático, antiguo, feudal y burgués.

Estos cuatro modos pueden ser divididos en dos grupos; los modos de producción antiguo, feudal y burgués se sucedieron en la historia de Occidente. Son las tres etapas de la historia occidental, cada una de ellas caracterizada por un tipo de relaciones entre los hombres que trabajan. El modo de producción antiguo se caracteriza por la esclavitud, el modo de producción del feudalismo por la servidumbre, el modo de producción burgués por el asalariado. Los

tres son modos diferentes de explotación del hombre por el hombre. El modo de producción burgués constituye la última formación social antagónica, porque (o en la medida en que) el modo de producción socialista, es decir los productores asociados, no implicará ya la explotación del hombre por el hombre, la subordinación de los trabajadores manuales a una clase que reunirá en sí simultáneamente la propiedad de los medios de producción y el poder político.

Por su parte, no parece que el modo de producción asiático constituya una etapa de la historia occidental. De aquí que los intérpretes de Marx hayan discutido hasta la saciedad sobre la unidad o ausencia de unidad en el proceso histórico. En efecto, si el modo de producción asiático caracteriza a una civilización diferente de la occidental, toma cuerpo la probabilidad de que, de acuerdo con los diversos grupos humanos, sean posibles varias formas de evolución histórica.

Por otra parte, el modo de producción asiático no parece definido por la subordinación de los esclavos, los siervos o los asalariados a una clase que posee los instrumentos de producción, sino por la subordinación de todos los trabajadores al Estado. Si esta interpretación del modo de producción asiático es válida, la estructura social no se caracterizaría por la lucha de clases en el sentido occidental del término, sino por la explotación de toda la sociedad por parte del Estado o de la clase burocrática.

Es fácil advertir de inmediato el uso que cabe hacer de la noción del modo de producción asiático. En efecto, podemos concebir que, en el caso de la socialización de los medios de producción, el desenlace del capitalismo sea, no el fin de toda explotación, sino la difusión del modo de producción asiático a través de la humanidad entera. Los sociólogos que no simpatizan con la sociedad soviética han comentado ampliamente estas ligeras observaciones sobre el modo de producción asiático. Igualmente han descubierto en Lenin ciertos pasajes donde expresaba el temor de que una revolución socialista culminase, no en el fin de la explotación del hombre por el hombre, sino en el modo de producción asiático, y han extraído de todo ello las conclusiones de orden político que es fácil adivinar.[8]

Tales, son, a mi juicio, las ideas fundamentales de una interpretación económica de la historia. Hasta el momento no se han tratado problemas filosóficos complicados: ¿en qué medida esta interpretación económica es o no solidaria con una metafísica materialista? ¿Qué sentido preciso debemos atribuir al término dialéctica? Por el momento, basta atenerse a las ideas directrices,

---

[8] Véase sobre todo KARL A. WITTFOGEL, *Oriental Despotism*, a comparative study of total power, New Haven, Yale University Press, 556 pp., traducido al francés con el título: *Le Despotisme oriental*, París, Ed. de Minuit, colección «Arguments», 1964.

Véanse también los siguientes artículos, aparecidos en *Le Contrat social:* KARL A. WITTFOGEL, «MARX et le despotisme oriental», mayo de 1957; SAMUEL R. BARON, «G. Plékhanov et le despotisme oriental», enero de 1959; PAUL BARTON, «Du despotisme oriental», mayo de 1959; «Despotisme et totalitarisme», julio de 1959; «Despotisme, totalitarisme et classes sociales», marzo de 1960; KOSTAS PAPAIOANNOU, «Marx et le despotisme», enero de 1960.

Puede hallarse una reflexión marxista ortodoxa sobre este problema en el número especial de la revista *La Pensée* acerca del «Mode de production asiatique», n.º 114, abril de 1964.

que son manifiestamente las que Marx expuso y que, por otra parte, no dejan de comportar, un cierto equívoco, pues los límites exactos de la infraestructura y la superestructura pueden provocar y han provocado de hecho interminables discusiones.

2. *El capital*

El capital ha sido objeto de dos tipos de interpretación. Según unos, entre ellos Schumpeter, se trata esencialmente de una obra de economía científica, sin implicaciones filosóficas. Según otros, por ejemplo el padre Bigo, es una especie de análisis fenomenológico o existencial de la economía, y los pocos pasajes que se prestan a una interpretación filosófica, por ejemplo el capítulo acerca del fetichismo de la mercancía, aportarían la clave del pensamiento de Marx. Sin entrar en estas controversias, indicaré cuál es la interpretación que yo personalmente adopto.

A mi juicio, Marx cree y quiere ser un economista científico, a la manera de los economistas ingleses en los que nutrió su espíritu. En efecto, se tiene simultáneamente por heredero y crítico de la economía política inglesa. Está convencido de que prolonga en sí mismo lo que en esa economía es más válido, corrigiendo sus errores y superando las limitaciones imputables al punto de vista capitalista o burgués. Cuando Marx analiza el valor, el cambio, la explotación, la plusvalía, o la ganancia, lo hace como economista puro, y no se le ocurriría jamás la idea de justificar tal o cual fórmula científicamente inexacta o discutible invocando una intención filosófica. Marx tomaba en serio a la ciencia.

Sin embargo, no es un economista clásico de observancia rigurosa por algunas razones muy precisas que por otra parte él mismo indicó, y que basta evocar para comprender la ubicación exacta de su obra.

Marx reprocha a los economistas clásicos haber creído que las leyes de la economía capitalista eran leyes universalmente válidas. Pero, según Marx, cada régimen económico tiene sus propias leyes económicas. Las leyes económicas de los clásicos no son, en las circunstancias en que tienen validez, más que leyes del régimen capitalista. Por consiguiente, Marx pasa de la idea de una teoría económica universalmente válida, a la idea de la especificidad de las leyes económicas de cada régimen.

Por otra parte, no es posible comprender un régimen económico dado al margen de su estructura social. Hay leyes económicas características de cada régimen porque éstas son expresión abstracta de las relaciones sociales que definen cierto modo de producción. Por ejemplo, la estructura social del régimen capitalista explica el fenómeno económico esencial de la explotación, y la estructura social es también el factor que determina la autodestrucción inevitable del régimen capitalista.

De lo cual resulta que Marx se propone como objetivo explicar al mismo tiempo el modo de funcionamiento del régimen capitalista sobre la base de su estructura social, y el devenir del régimen capitalista basándose en su modo

de funcionamiento. Dicho de otra manera, *El capital* representa una grandiosa empresa y, lo digo en sentido estricto, una empresa genial que se propone explicar simultáneamente el modo de funcionamiento, la estructura social, y la historia del régimen capitalista. Marx es un economista que tiene al mismo tiempo vocación de sociólogo. La comprensión del funcionamiento del capitalismo nos hará comprender por qué se explota a los hombres en el régimen de la propiedad privada, y por qué sus contradicciones internas condenan a este régimen a evolucionar hacia una revolución que acabará por destruirlo.

El análisis del funcionamiento y el devenir del capitalismo ofrece al mismo tiempo una suerte de historia de la humanidad a través de los modos de producción de ésta. *El capital* es un libro de economía y al mismo tiempo una sociología del capitalismo, pero también una historia filosófica de la humanidad que soporta la carga de sus propios conflictos hasta el final de la prehistoria.

Esta tentativa es sin duda grandiosa, pero me apresuro a agregar que no creo que tenga éxito. Hasta ahora, ninguna tentativa de este orden ha dado buenos resultados. La ciencia económica o sociológica moderna dispone de análisis parciales válidos acerca del modo de funcionamiento del capitalismo y también de análisis sociológicos válidos acerca de la suerte de los hombres o de las clases en un régimen capitalista; igualmente ha elaborado ciertos análisis históricos que explican la transformación de un régimen capitalista. Pero no hay una teoría general que vincule de modo necesario la estructura social, el modo de funcionamiento, el destino de los hombres en el régimen, y la evolución de este último. Y que no haya una teoría general que haya logrado abarcar tal conjunto, quizá se deba al hecho de que ese conjunto no existe; pues la historia no es racional y necesaria hasta ese extremo.

En cualquier caso, comprender *El capital* equivale a comprender de qué manera quiso Marx analizar conjuntamente el funcionamiento y el devenir del régimen, y describir a la vez la suerte de los hombres en el seno de este último.

El capital consta de tres libros, de los cuales únicamente el primero fue publicado por el propio Marx. Los libros II y III son póstumos. Fueron preparados por Engels sobre la base de los voluminosos manuscritos de Marx, y están lejos de representar una obra acabada. Las interpretaciones que hallamos en los libros II y III se prestan a discusiones, pues ciertos pasajes pueden ser contradictorios. No pretendo aquí resumir el conjunto de *El capital,* pero no me parece imposible extraer los tópicos esenciales, que por otra parte son al mismo tiempo los temas a los que Marx atribuía mayor importancia, y los que han ejercido una mayor influencia en la historia.

El primero de estos temas establece que la esencia del capitalismo consiste, ante todo y sobre todo, en la búsqueda de la ganancia. En la medida en que se basa en la propiedad privada de los medios de producción, el capitalismo está fundado simultáneamente en la búsqueda de la ganancia por parte de los empresarios o los productores.

Cuando Stalin escribió en su última obra que la ley fundamental del capitalismo es la búsqueda de la máxima ganancia, y que la ley fundamental del socialismo es la satisfacción de las necesidades y la elevación del nivel de cul-

tura de las masas, rebajó sin duda el pensamiento de Marx del nivel de la enseñanza superior al nivel de la enseñanza primaria; pero en todo caso conserva el tema inicial del análisis marxista, el mismo que hallamos en las primeras páginas de *El capital*, donde Marx opone dos tipos de cambio[9].

Existe un tipo de cambio que va de la mercancía a la mercancía, pasando o no por el dinero. Un individuo posee un objeto que no necesita usar, y lo cambia por otro que necesita, entregando el que posee a quien lo desea. Este cambio puede realizarse de manera directa, y entonces es sencillamente un trueque. O de manera indirecta, mediando la utilización de dinero, que es el equivalente universal de las mercancías. El cambio que va de la mercancía a la mercancía es, por así decirlo, el cambio inmediatamente inteligible, el cambio inmediatamente humano; pero es también el cambio que no permite ganancia o excedente. Mientras se intercambia una mercancía por otra, se mantiene una relación de igualdad.

Pero hay un segundo tipo de cambio, que va del dinero al dinero, pasando por la mercancía; mas con la particularidad de que al final del proceso de cambio se posee más dinero que el que inicialmente se tenía. Y es precisamente este tipo de cambio que va del dinero al dinero pasando por la mercancía es característico del capitalismo. En el capitalismo, el empresario o el productor no pasa de una mercancía que le es inútil a otra que le es útil pasando por el dinero; la esencia del cambio capitalista es pasar del dinero al dinero por intermedio de la mercancía, y en el punto de llegada tener más dinero que en el punto de partida.

A los ojos de Marx, este tipo de cambio es el cambio capitalista por excelencia, y también el más misterioso. ¿Por qué es posible mediante el cambio adquirir lo que no se tenía en el punto de partida, o al menos tener más del que se poseía entonces? Según Marx, el problema fundamental del capitalismo podría ser formulado del siguiente modo: ¿De dónde viene la ganancia? ¿Cómo es posible un régimen en el cual el resorte esencial de la actividad es la búsqueda de la ganancia, y donde, en resumen, los productores y los comerciantes en general pueden obtener ganancias?

Marx está seguro de haber hallado una respuesta plenamente satisfactoria, desde el punto de vista intelectual, a este interrogante. Gracias a la teoría de la plusvalía, demuestra a la vez que todo se cambia por su valor, y que sin embargo existe una fuente de ganancia.

---

[9] J. STALIN, *Les Problémes économiques du socialisme en U.R.S.S.*, París, Ed. Sociales, 1952, p. 112. «Los rasgos principales y las disposiciones de la ley económica fundamental del capitalismo actual podrían formularse más o menos del siguiente modo: asegurar la máxima ganancia capitalista, explotando, arruinando y empobreciendo a la mayor parte de la población de un país dado; sometiendo y despojando de modo sistemático a los pueblos de otros países, sobre todo a los de los países atrasados; finalmente, desencadenando huelgas y militarizando la economía nacional con el fin de obtener las mayores ganancias [...] Los rasgos esenciales y las disposiciones de la ley económica fundamental del socialismo podrían formularse aproximadamente así: asegurar la mayor satisfacción posible de las necesidades materiales y culturales, en crecimiento constante, de toda la sociedad acrecentando y perfeccionando siempre la producción socialista sobre la base de una técnica superior» (pp. 41 y 43).

Las etapas de la demostración son: la teoría del valor, la teoría del salario y, como culminación, la teoría de la plusvalía.

Proposición primera: el valor de cualquier mercancía en general es proporcional a la cantidad de trabajo social promedio incluido en ella. Es lo que se denomina la teoría del valor-trabajo.

Marx no pretende que en cualquier intercambio se respete exactamente la ley del valor. El precio de una mercancía oscila por encima o por debajo de su valor, en función del estado de la oferta y la demanda. Estas variaciones en torno al valor no sólo no son ignoradas por Marx, sino afirmadas claramente por él. Por otra parte, Marx reconoce que las mercancías tienen valor sólo en la medida en que hay demanda de ellas. Lo cual quiere decir que si una mercancía encierra bastante trabajo cristalizado, pero no hay demanda de ella, esa mercancía carece de valor. Dicho de otro modo, la proporcionalidad entre el valor y la cantidad de trabajo supone por así decirlo una demanda normal de la mercancía considerada, lo cual equivale en suma a eliminar uno de los factores de variación en el precio de la mercancía. Pero de acuerdo con Marx, si suponemos una demanda normal para la mercancía dada, hay cierta proporcionalidad entre el valor de la misma que se expresa en el precio, y la cantidad de trabajo social promedio cristalizado en la mercancía.

¿Por qué ocurre así? El argumento esencial de Marx es que la cantidad de trabajo es el único elemento cuantificable susceptible de ser descubierto en la mercancía. Si consideramos el valor de uso, estamos en presencia de un elemento rigurosamente cualitativo. No es posible comparar el uso de una estilográfica con el de una bicicleta. Se trata de dos usos estrictamente subjetivos, y en ese sentido incomparables entre sí. Puesto que estamos investigando en qué consiste el valor de cambio de las mercancías, es necesario hallar un elemento que sea cuantificable, como el valor de cambio mismo. Y el único elemento cuantificable, afirma Marx, es la cantidad de trabajo que hay inserto, integrado, y cristalizado en cada una de ellas.

Naturalmente, hay dificultades, que el propio Marx reconoce, como son las desigualdades del trabajo social. El trabajo del peón y el trabajo del obrero especializado no tienen el mismo valor ni la misma capacidad creadora de valor que el trabajo del capataz, del ingeniero o del jefe de la explotación. Marx acepta estas diferencias cualitativas del trabajo, y agrega que basta reducir estas diferentes especies de trabajo a una unidad que es el trabajo social promedio.

Proposición segunda: el valor del trabajo se mide como el de cualquier otra mercancía. El salario que el capitalista paga al asalariado, a cambio de la fuerza de trabajo que le vende este último, equivale a la cantidad de trabajo social necesario para producir las mercancías indispensables para la vida del obrero y su familia. Se paga el trabajo humano por su valor, de acuerdo con la ley general del valor que es aplicable a todas las mercancías.

Marx introduce esta proposición por así decirlo como algo sobreentendido, como algo evidente. De ordinario, cuando una proposición es dada como algo evidente, es porque se presta a discusión.

Marx afirma: puesto que el obrero llega al mercado para vender en él su fuerza de trabajo, es necesario que esta fuerza le sea pagada por su valor. A lo

cual agrega: en este caso el valor no puede ser sino exactamente lo que ha sido siempre, o sea, algo que se mide por la cantidad de trabajo. Pero lo que se mide aquí no es la cantidad de trabajo necesaria para producir un trabajador. Esto nos obligaría a abandonar los cambios sociales y adentrarnos en los cambios biológicos. Lo que se impone es suponer que la cantidad de trabajo que va a medir el valor de la fuerza de trabajo del obrero es el valor de las mercancías que ese obrero necesita para su supervivencia y la de su familia.

La dificultad de esta propuesta reside en que la teoría del valor-trabajo está fundada en el carácter identificable del trabajo en tanto que principio del valor, y en que, en esta segunda proposición, cuando se trata de las mercancías necesarias para la vida del obrero y de su familia, salimos al parecer del ámbito de lo cuantificable. En este último caso, lo que se negocia, en efecto, es una suma definida por el estado de las costumbres y de la psicología colectiva, hecho que el propio Marx reconoce. Por esa razón Schumpeter declaraba que la segunda proposición de la teoría de la explotación no era más que un juego de palabras.

Proposición tercera: el tiempo de trabajo que un obrero necesita para producir un valor igual al que recibe bajo la forma de salario es inferior a la duración efectiva de su trabajo. Por ejemplo, el obrero produce en cinco horas un valor igual al de su salario, pero él trabaja diez horas. Por consiguiente, trabaja la mitad del tiempo para sí y la otra mitad para el empresario. La *plusvalía* es la cantidad de valor producida por el obrero por encima del tiempo de trabajo necesario: es decir, del tiempo de trabajo necesario para producir un valor igual al que ha recibido bajo la forma de salario.

La parte de la jornada de trabajo necesaria para producir el valor cristalizado en su salario se denomina trabajo necesario, y el resto es el sobretrabajo. El valor producido en el sobretrabajo recibe el nombre de plusvalía. Y la tasa de explotación está definida por la relación entre la plusvalía y el capital variable: es decir, el capital que corresponde al pago del salario.

Si aceptamos las dos primeras proposiciones, se deduce de ellas esta tercera a condición de que el tiempo de trabajo necesario para producir el valor encarnado en el salario sea inferior a la duración total del trabajo.

Esta separación entre la jornada de trabajo y el trabajo necesario es una afirmación pura y simple de Marx. Él estaba convencido de que la jornada de trabajo de su tiempo, que era de diez horas, y a veces de doce, superaba con creces la duración del trabajo necesario: es decir, el trabajo necesario para crear el valor encarnado en el salario mismo.

A partir de ese punto, Marx desarrolla toda una casuística de la lucha por la duración del trabajo. Invoca un elevado número de fenómenos de su tiempo, sobre todo el hecho de que los empresarios pretendían que sólo era la última hora, o a lo sumo las dos últimas horas de trabajo, lo que les reportaba alguna ganancia. Por otra parte, es sabido que, desde hace un siglo, siempre que se ha reducido la duración de la semana de trabajo, los empresarios han protestado. Con una jornada de ocho horas, afirmaban en 1919, no podrían compensar los gastos. Las lamentaciones de los empresarios aportaban un argumento en favor de la teoría de Marx de que la ganancia se obtenía únicamente en las últimas horas del trabajo.

Hay dos procedimientos fundamentales para aumentar la plusvalía a expensas de los asalariados, o la tasa de explotación: uno consiste en alargar la duración total del trabajo, el otro en reducir todo lo posible la duración del trabajo necesario. Uno de los métodos para reducir la duración del trabajo necesario es el aumento de la productividad, es decir la producción de un valor igual al del salario en menor número de horas. Así se aclara el mecanismo que explica la tendencia de la economía capitalista a aumentar constantemente la productividad del trabajo. El aumento de la productividad de trabajo determina automáticamente una reducción de la duración de trabajo necesario y, por consiguiente en caso de mantenimiento del nivel de los salarios nominales, un aumento de la tasa de la plusvalía.

Así pues, es fácil comprender el origen de la ganancia, y de qué modo un sistema económico en el cual todo se cambia por su valor es al mismo tiempo capaz de producir plusvalía, o sea, ganancia a nivel de los empresarios. Hay sin embargo una mercancía que tiene la particularidad de ser pagada por su valor, y sin embargo produce más que su valor: es el trabajo humano.

Un análisis de este tipo era a juicio de Marx puramente científico, puesto que explicaba la ganancia por un mecanismo inevitable e intrínsecamente vinculado con el régimen capitalista. Pero este mismo mecanismo se prestaba a toda clase de denuncias e invectivas, ya que al ajustarse todo el proceso a la ley del capitalismo, el obrero sufría explotación, trabajaba una parte del tiempo para sí y otra para el capitalista. Marx fue un científico, pero también un profeta.

Tales son, esbozados rápidamente, los elementos esenciales de la teoría de la explotación. A los ojos de Marx, esta teoría tiene una doble virtud. En primer lugar, le parece que resuelve una dificultad intrínseca de la economía capitalista que puede ser formulada en estos términos: Dado que en el cambio hay igualdad de valores, ¿de dónde puede provenir el beneficio? Luego, al mismo tiempo que resuelve un enigma científico, aporta según Marx un fundamento racionalmente riguroso a la protesta contra cierto tipo de organización económica. Y finalmente, su teoría de la explotación suministra, por emplear un lenguaje moderno, un fundamento sociológico a las leyes económicas del funcionamiento de la economía capitalista.

Las leyes económicas tienen para Marx un carácter histórico, y cada régimen económico posee sus propias leyes. La teoría de la explotación es un ejemplo de estas leyes históricas, pues el mecanismo de la plusvalía y de la explotación suponen la división de la sociedad en clases. Una clase, la de los empresarios o poseedores de los medios de producción, compra la fuerza de trabajo de los obreros. La relación económica entre los capitalistas y los proletarios es función de una relación social de poder entre dos categorías sociales. La teoría de la plusvalía tiene una doble función, científica y moral. Es la conjunción de estos dos elementos lo que ha dado al marxismo una fuerza de irradiación que no encuentra paralelo. Los espíritus racionales hallan en ella satisfacción, y lo mismo podría decirse de los espíritus idealistas o rebeldes; y ambas formas de satisfacción se han reforzado mutuamente.

Hasta aquí me he limitado a analizar el primer libro de *El capital,* el único publicado en vida de Marx; los dos libros siguientes fueron manuscritos de Marx publicados por Engels.

El libro II se ocupa de la circulación del capital; su autor quería explicar el modo en que funciona el sistema económico capitalista considerado en conjunto. En términos modernos, podría decirse que a partir de un análisis microeconómico de la estructura del capitalismo y de su funcionamiento, contenido en el libro I, Marx habría elaborado en el libro II una teoría macroeconómica comparable al *Tableau économique* de Quesnay, más una teoría de las crisis cuyos elementos aparecen dispersos aquí y allá. Personalmente, no creo que en Marx haya una teoría global de las crisis. Estaba investigando una teoría de ese tipo, pero no llegó a completarla; y lo más que podemos hacer, a partir de las indicaciones dispersas en el segundo libro, es reconstruir algunas teorías diversas y atribuírselas a él. La única idea que no admite dudas es que, según Marx, el carácter concurrencial anárquico del mecanismo capitalista y la necesidad de la circulación del capital crean una posibilidad permanente de desfase entre la producción y la distribución del poder adquisitivo. Lo que equivale a decir que, por su esencia misma, una economía anárquica lleva en su seno la posibilidad de una crisis. ¿Cuál es el esquema o mecanismo que rige el desencadenamiento de las crisis? ¿Se trata de crisis regulares o irregulares? ¿Cuál es la coyuntura económica que provoca el estallido de la crisis? Sobre todos estos puntos, se encuentran en Marx indicaciones más que una teoría completa[10].

El tercer libro es el esbozo de una teoría del devenir del régimen capitalista a partir del análisis de la estructura y el funcionamiento de este mismo régimen.

El problema fundamental del libro III es el siguiente. Si consideramos el esquema del primer libro de *El capital,* hay tanta mayor plusvalía en una empresa dada o en un sector dado de la economía, cuanto mayor sea la proporción de trabajo en esa empresa o sector, o también cuanto más elevada sea la proporción de capital variable con respecto al capital total.

Marx llama capital constante a la parte del capital de las empresas que corresponde a las máquinas o a las materias primas utilizadas en la producción. En el esquematismo del primer libro, el capital constante se transfiere al valor de los productos sin crear plusvalía. Toda la plusvalía proviene del capital variable, o capital correspondiente al pago de los salarios. La composición orgánica del capital es la relación entre el capital variable y el capital constante. La tasa de explotación es la relación entre la plusvalía y el capital variable.

---

[10] Por otra parte, además de la enfermedad y las dificultades financieras, la conciencia de que estos aspectos estaban inconclusos indujo a Marx a retrasar la publicación de los dos últimos libros de *El capital.* Desde 1867 (fecha de la publicación del primer libro) hasta su muerte, Marx no dejó de desarrollar estudios que lo dejaban insatisfecho, y de elaborar la continuación de lo que a su juicio era la obra de su vida. Así, en septiembre de 1878, escribe a Danielson que el libro II de *El capital* estará listo para la impresión hacia fines de 1879; pero el 10 de abril de 1879 declara que no lo publicará antes de haber observado el desarrollo y la conclusión de la crisis industrial en Inglaterra.

Si se considera por tanto esta relación abstracta, característica del análisis esquemático del primer libro de *El capital,* se llega necesariamente a la conclusión de que en una empresa o en un sector dado habrá tanta más plusvalía cuanto más elevada sea la proporción de capital variable; y tanta menor plusvalía cuanto más se oriente la composición orgánica del capital hacia la reducción de la relación entre el capital variable y el capital constante. O para decirlo en términos concretos, debería haber menos plusvalía cuanto mayor fuera la mecanización en una empresa o en un sector de la actividad económica.

Pero, evidentemente, éste no es el caso, y Marx tenía clara conciencia del hecho de que las apariencias de la economía parecían contradecir las relaciones fundamentales que él había formulado en su análisis esquemático. Mientras el libro III de *El capital* no fue publicado, los marxistas y los críticos seguían preguntándose: si la teoría de la explotación es válida, ¿por qué las empresas y los sectores que aumentan la relación del capital constante con el capital variable son las que obtienen mayores beneficios? O, dicho en otras palabras, el modo aparente de la ganancia parece contradecir el modo esencial de la plusvalía.

La respuesta de Marx es la siguiente: la tasa de la ganancia es calculada, no en relación con el capital variable, como la tasa de la explotación, sino en relación con el conjunto del capital, es decir, en relación con la suma del capital constante y el capital variable.

¿Por qué la tasa de la ganancia no es proporcional a la plusvalía, sino al conjunto del capital constante y del capital variable? Es evidente que el capitalismo no sería viable si la tasa de la ganancia fuese proporcional al capital variable. En este caso se daría una desigualdad extrema en la tasa de la ganancia, pues según las ramas de la economía la composición orgánica del capital —es decir, la relación del capital variable con el capital constante— es extremadamente distinta. Así pues, dado que de otra manera el régimen capitalista no sería viable, quedó establecido que la tasa de la ganancia fuera efectivamente proporcional al conjunto del capital, y no al capital variable.

Mas, ¿por qué razón la apariencia del modo de la ganancia es diferente de la realidad esencial del modo de la plusvalía? Esta pregunta admite dos respuestas: la de los que no son marxistas o son antimarxistas, y la respuesta oficial de Marx.

La respuesta de un economista como Schumpeter es simple: la teoría de la plusvalía es falsa. Que la apariencia de la ganancia esté en contradicción directa con la esencia de la plusvalía demuestra sólo que el esquematismo de la plusvalía no corresponde a la realidad. Cuando se comienza con una teoría, y se descubre luego que la realidad contradice esa teoría, es evidentemente posible reconciliar la teoría con la realidad introduciendo cierto número de hipótesis suplementarias; pero hay otra solución más lógica, que consiste en reconocer que el esquema teórico estuvo mal construido.

La contestación de Marx es la siguiente: «El capitalismo no podría funcionar si la tasa de la ganancia fuese proporcional a la plusvalía en lugar de serlo al conjunto del capital. Por lo tanto, se establece una tasa de ganan-

cia media en cada economía. Esta tasa de ganancia media se forma gracias a la competencia entre las empresas y los diversos sectores de la economía. La competencia hace que la ganancia tienda hacia una tasa media; no hay una proporcionalidad de la tasa de ganancia con la plusvalía en cada empresa o en cada sector, mas el conjunto de la plusvalía constituye para la economía en su totalidad una cantidad global que se distribuye entre los diversos sectores en proporción al capital total, constante y variable, invertido en cada sector».

Y esto es así porque no puede ser de otro modo. Si hubiese una diferencia excesiva entre las tasas de ganancia de los distintos sectores, el sistema no funcionaría. Si en un sector hubiese una tasa de ganancia del 30 o del 40 por ciento y en otro sólo del 3 o del 4, sería imposible hallar capital para invertir en los sectores donde la tasa de ganancia fuese baja. El ejemplo mismo proporciona el arma a la argumentación marxista: las cosas no pueden ser así; por lo tanto hay que crear durante el curso de la competencia una tasa de ganancia media que asegure que finalmente la masa global de la plusvalía se encuentra repartida entre los diversos sectores en función de la importancia del capital invertido en cada uno de ellos.

Esta teoría conduce a la teoría del devenir, a lo que Marx llama la ley de la disminución tendencial de la tasa de ganancia.

El punto de partida de Marx ha sido una comprobación que hicieron o creyeron hacer todos los economistas de su tiempo: la existencia de una tendencia secular a la reducción de la tasa de ganancia. Marx, ansioso siempre por mostrar a los economistas ingleses hasta qué punto los superaba gracias al método que él aplicaba, creyó haber descubierto en su esquema la explicación del fenómeno histórico de la disminución tendencial de la tasa de ganancia[11].

---

[11] El tema del descenso secular de la tasa de ganancia se origina en David Ricardo, y fue desarrollado sobre todo por John Stuart Mill. Queriendo demostrar que los individuos siempre tienen motivos para invertir, RICARDO escribe: «Difícilmente ocurrirá en un país de capital acumulado, sea cual fuere la cantidad que no pueda utilizarse productivamente hasta el momento en que los salarios hayan bajado de tal modo por efecto del encarecimiento de las cosas necesarias, que sólo quede una parte muy reducida como beneficio del capital, y que por eso mismo no haya ya motivo para seguir acumulando» (*Principes de l'économie politique et de l'impót,* París, Costes, 1934, tomo II, p. 90). Dicho de otro modo, para Ricardo el descenso de la tasa de ganancia hasta cero no es más que una eventualidad. Sería resultado del acrecentamiento, en la división del producto, de la parte correspondiente a los salarios nominales, si estos aumentasen a causa del aumento relativo de los precios de los bienes indispensables para la vida. Este aumento de los precios sería a su vez resultado del juego combinado de la expansión de la demanda creada por el crecimiento demográfico y del rendimiento decreciente de la tierra. Mas, a juicio de Ricardo, el obstáculo opuesto al crecimiento representado por el rendimiento decreciente de las tierras agrícolas podía anularse mediante la apertura al mundo, la especialización internacional y la libre importación de trigo proveniente del extranjero. Después de la abolición de las leyes de los cereales, Mill retoma la teoría de Ricardo en sus *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (1848), pero adopta una versión más evolutiva y a más largo plazo, que está emparentada con las tesis modernas del estancamiento. La disminución de la tasa de ganancia es la traducción contable, a nivel de la empresa, de la marcha de la sociedad hacia el estado estacionario en que ya no habrá más acumulación neta de capital. La ley de los rendimientos decrecientes es el origen de esta caída de la ganancia hasta cero.

La ganancia media es proporcional al conjunto del capital, es decir, al total del capital constante y el variable. Pero la plusvalía se obtiene solamente sobre el capital variable, es decir, sobre el trabajo de los hombres. Ahora bien, a medida que se va produciendo la evolución capitalista y la mecanización de la producción, la composición orgánica del capital sufre una transformación en la cual tiende a disminuir la parte del capital variable en el capital total. De este fenómeno extrae Marx la conclusión de que la tasa de ganancia tiende a disminuir a medida que se modifica la composición orgánica del capital al reducirse la parte del capital variable en el capital total.

Esta ley de la disminución tendencial de la tasa de ganancia ofrecía también a Marx grandes satisfacciones intelectuales. Pues, efectivamente, creía haber demostrado de manera científicamente satisfactoria, un hecho comprobado por los observadores, pero hasta entonces no explicado o mal explicado. Y además, creía haber vuelto a encontrar lo que su maestro Hegel habría denominado la astucia de la razón, es decir, la autodestrucción del capitalismo mediante un mecanismo inexorable que se dispara gracias a la acción de los hombres y que al mismo tiempo los supera.

Efectivamente, la modificación de la composición orgánica del capital se torna inevitable por causa de la competencia, y también por el deseo de los empresarios de reducir el tiempo de trabajo necesario. La competencia entre las empresas capitalistas acrecienta la productividad; el aumento de la productividad se traduce normalmente en una mecanización de la producción, y por tanto en una reducción del capital variable con respecto al capital constante. Dicho de otro modo, el mecanismo competitivo de una economía fundada en la ganancia tiende a la acumulación del capital, a la mecanización de la producción, a la reducción de la proporción de capital variable con relación al capital total. Este mecanismo inexorable es a su vez el que provoca el descenso tendencial de la tasa de ganancia, esto es, el que va a determinar que sea cada vez más difícil el funcionamiento de una economía que se basa totalmente en la búsqueda de la ganancia.

Una vez más encontramos el esquema fundamental del pensamiento marxista, el de una necesidad histórica mediada por la acción de los hombres, pero al mismo tiempo superior a la acción de cada uno de ellos, el de un mecanismo histórico que tiende a la destrucción del régimen mediante el juego de las leyes intrínsecas de su funcionamiento.

El centro y la originalidad del pensamiento marxista se encuentran, a mi entender, en la conjunción de un análisis del funcionamiento y un análisis de un devenir inevitable. Cada individuo, que actúa racionalmente en función de sus intereses, contribuye a destruir el interés común de todos, o por lo menos de todos los que están interesados en la salvaguarda del régimen.

Esta teoría viene a ser una especie de inversión de las proposiciones esenciales de los liberales. Para estos últimos, cuando cada individuo trabaja en beneficio propio, trabaja también en interés del conjunto. Para Marx, cuando cada individuo trabaja en interés propio, contribuye con ello al funcionamiento necesario y a la destrucción final del régimen. El mito es siempre, como sucedía en el *Manifiesto comunista,* el mito del aprendiz de brujo.

Lo que hasta aquí hemos demostrado es que la tasa de la ganancia tiende a disminuir según la modificación de la composición orgánica del capital; pero, ¿a partir de qué tasa de ganancia deja de funcionar el capitalismo? En rigor, Marx no da ninguna respuesta en *El capital*, pues ninguna teoría racional permite fijar la tasa de ganancia indispensable para el funcionamiento del régimen[12]. Dicho de otra manera, según la ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia, el funcionamiento del capitalismo se hace por fuerza más y más difícil a medida que se introduce la mecanización o que se aumenta la productividad; pero esa ley no demuestra la catástrofe final, y todavía menos el momento en que ocurrirá.

Entonces, ¿cuáles son las proposiciones que demuestran la autodestrucción del régimen? Por extraño que parezca, las únicas proposiciones que se orientan en el sentido de una demostración de la autodestrucción del capitalismo son las que se encontraban ya en el *Manifiesto comunista* y en las obras escritas por Marx antes de haber profundizado en sus estudios de economía política. Son las proposiciones que tratan de la proletarización y la pauperización. La proletarización significa que a medida que se desarrolla el régimen capitalista, las capas intermedias entre capitalistas y proletarios se desgastan y decaen, y que un número cada vez mayor de representantes de estas capas irá a engrosar las filas del proletariado. La pauperización es el proceso en virtud del cual los proletarios tienden a caer cada vez más en la miseria a medida que se desarrollan las fuerzas de producción. Si suponemos que cuanto más se produce, las masas obreras tienen un poder de compra cada vez más limitado, es en efecto probable que esas masas manifiesten una tendencia a rebelarse. Bajo esta hipótesis, el mecanismo de la autodestrucción del capitalismo adquiriría un carácter sociológico y tendría que pasar por el intermediario del comportamiento de los grupos sociales. O bien, considerando otra hipótesis, los ingresos distribuidos entre los miembros de las masas populares serían insuficientes para absorber la creciente producción, y en este caso asistiríamos a un colapso del régimen, pues éste sería incapaz de establecer un sistema de igualdad entre las mercancías producidas y las mercancías reclamadas en el mercado por los consumidores.

---

[12] A lo sumo, puede afirmarse en un análisis de inspiración keynesiana que la tasa de ganancia de la última unidad de capital cuya inversión es necesaria para mantener la plena ocupación (eficacia marginal del capital) no debe ser inferior a la tasa de interés del dinero según está determinada por la preferencia de los poseedores de dinero hacia la liquidez. Pero, en realidad, un esquema de este tipo es difícilmente integrable en la teoría económica marxista, cuyos instrumentos intelectuales son premarginalistas. Por otra parte, hay cierta contradicción en el análisis económico de Marx entre la ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia, que supone implícitamente la ley de los gastos formulada por los clásicos, y la tesis de la crisis por subconsumo obrero, que implica un bloqueo del crecimiento por defecto de demanda eficaz. La distinción entre corto plazo y largo plazo no permite resolver el problema, pues estas dos teorías se proponen, no explicar la tendencia general por una parte y las fluctuaciones por otra, sino una crisis general del sistema económico entero. (Véase JOAN ROBINSON, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, MacMillan, 1942).

Hay dos maneras posibles de representar la dialéctica capitalista de la autodestrucción: o bien mediante una dialéctica económica que no es sino una nueva versión de la contradicción existente entre las fuerzas de producción en crecimiento constante y las relaciones de producción que estabilizan los ingresos distribuidos entre las masas; o bien recurriendo a un mecanismo sociológico que alimenta la insatisfacción creciente de los trabajadores proletarizados, y con ello alienta al mismo tiempo la rebelión de esos obreros.

Pero ¿cómo demostrar la pauperización? ¿Por qué, según el esquematismo de Marx, los ingresos distribuidos entre los trabajadores han de disminuir, sea de manera absoluta o relativa, a medida que aumenta la fuerza productiva?

En realidad, en el propio esquema de Marx no es fácil demostrar la pauperización. En efecto, de acuerdo con la teoría, el salario es igual a la cantidad de mercancías que son necesarias para mantener la vida del obrero y de su familia. Por otra parte, Marx agrega inmediatamente que lo, que es necesario para la vida del obrero y su familia no es objeto de una evaluación matemáticamente exacta, sino resultado de una evaluación social que puede variar de una sociedad a otra. Si se admite esta evaluación social del nivel de vida considerado mínimo, se debería más bien concluir en la idea de que el nivel de vida obrero se elevará. Pues es probable que cada sociedad considere como nivel de vida mínimo el que corresponde a sus propias posibilidades de producción. Por otra parte, es lo que ocurre realmente, y así el nivel de vida considerado mínimo en la Francia actual o en los Estados Unidos es mucho más elevado que el que se consideraba adecuado hace un siglo. Ciertamente, esta evaluación social del mínimo no tiene una exactitud absoluta, es una evaluación aproximada; pero los cálculos que realizan los sindicatos en relación con el nivel de vida mínimo mantienen siempre una relación con las posibilidades de la economía. Por consiguiente, si la cuantía de los salarios es función de una evaluación colectiva del mínimo, lo que deberíamos esperar sería más bien un aumento de los mismos.

Por otra parte, según el propio Marx, no está excluido que se eleve el nivel de vida de los obreros sin que varíe la tasa de explotación. Basta para ello con que el aumento de la productividad permita crear un valor igual al salario de una jornada reducida de trabajo necesario. En el esquema marxista, la productividad permite elevar el nivel de vida real de los obreros sin disminuir la tasa de explotación. Si se eleva la productividad, y por consiguiente se reduce la jornada de trabajo necesario, no se puede descartar la elevación del nivel de vida real si no es suponiendo además un aumento de la tasa de explotación. Pero Marx afirma que la tasa de explotación en diferentes períodos es aproximadamente constante.

Dicho de otro modo, si concebimos al mecanismo económico tal como lo ha analizado Marx, no queda demostrada en modo alguno la necesidad de la pauperización, y nuestras conclusiones nos acercan más bien a lo que ha ocurrido realmente, es decir, a la elevación del nivel de vida real de los obreros: ¿De dónde ha extraído, por tanto, Marx la demostración de la pauperización? A mi juicio, la única demostración posible necesita la intervención de un mecanismo sociodemográfico: el del ejército de reserva industrial. Lo que impi-

de el aumento de los salarios es la existencia permanente de un excedente de mano de obra no utilizada que pesa sobre el mercado de trabajo y modifica en perjuicio de los obreros las relaciones de cambio entre capitalistas y asalariados.

La pauperización no es en la teoría de *El capital* un mecanismo estrictamente económico, es una teoría económica sociológica. El elemento sociológico es la idea, que Marx compartía con Ricardo aunque no le satisfacía realmente, de que tan pronto los salarios tienden a elevarse, aumenta la tasa de natalidad, con lo cual se crea un excedente de mano de obra. El mecanismo propiamente económico, y que es propio de Marx, es el del paro tecnológico. La mecanización permanente de la producción tiende a liberar a una parte de los trabajadores empleados. El ejército de reserva es la expresión misma del mecanismo según el cual se realiza el progreso técnico-económico en el capitalismo. Este ejército de reserva gravita sobre el nivel de los salarios e impide que aumenten. Si faltara, sería posible integrar en el esquema marxista el hecho histórico de la elevación del nivel de vida obrero sin renunciar a los elementos esenciales de la teoría.

Y en este caso continuaría planteándose el interrogante: ¿por qué es necesaria la autodestrucción del capitalismo? A mi juicio, tras haber leído *El capital* hemos descubierto razones que determinan que el funcionamiento del sistema sea difícil, y, hablando en rigor, razones en virtud de las cuales el funcionamiento del sistema es cada vez más difícil, pese a que esta última proposición me parece históricamente falsa; pero no creo que se haya descubierto una demostración concluyente de la autodestrucción del capitalismo, salvo apelando al recurso intermediario de la rebelión de las masas populares indignadas por la suerte que se les ha deparado; pero si la suerte que les ha tocado no suscita una indignación extrema, como es el caso, por ejemplo, de los Estados Unidos, entonces *El capital* no nos ofrece razones suficientes para creer que la condena histórica del régimen sea inexorable.

Mas los regímenes conocidos del pasado teóricamente podían sobrevivir, y sin embargo han desaparecido. No extraigamos una conclusión precipitada del hecho de que Marx no demostrara la muerte necesaria del capitalismo. Los regímenes pueden perecer sin haber sido condenados a muerte por los teóricos.

3. *Las ambigüedades de la filosofía marxista*

El núcleo del pensamiento marxista consiste en una interpretación sociológica e histórica del régimen capitalista, condenado en función de sus contradicciones a una evolución hacia la revolución y hacia un régimen sin contradicciones.

Es cierto que Marx cree que la teoría general de la sociedad que él ha deducido de su estudio del capitalismo puede y debe servir para comprender todos los otros tipos de sociedad. Pero sin la menor duda, lo que le interesa por encima de todo es la interpretación de la estructura y el devenir del capitalismo.

¿Por qué esta sociología histórica del capitalismo implica tantas interpretaciones diversas? ¿Por qué es ambigua hasta tal extremo? Incluso dejando de lado las razones occidentales, históricas, póstumas, el destino de los movimientos y de las sociedades que se han declarado marxistas, las razones de esta ambigüedad son a mi parecer esencialmente tres.

La concepción marxista de la sociedad capitalista, y de las sociedades en general, es sociológica; pero esta sociología está referida a una filosofía. Muchos de los problemas de interpretación nacen de las relaciones entre la filosofía y la sociología, relaciones que es posible interpretar de modos diferentes.

Por otra parte, la sociología marxista propiamente dicha implica interpretaciones distintas, según la definición más o menos dogmática que se ofrezca de ideas tales como las de fuerzas de producción o de relaciones de producción, y también según que se entienda que el conjunto de la sociedad está *determinado* o *condicionado* por la infraestructura. Por otra parte, los conceptos de infraestructura y superestructura no son claros, y se prestan a especulaciones sin fin.

Finalmente, las relaciones existentes entre economía y sociología dan lugar a interpretaciones distintas. Según Marx, la comprensión de la sociedad global parte de la ciencia económica, pero las relaciones entre los fenómenos económicos y el conjunto social son ambiguas.

Una proposición me ha parecido siempre indudable, es decir evidente según todos los textos. Marx fue de la filosofía a la economía política pasando por la sociología, y hasta el fin de su vida continuó siendo filósofo. Siempre entendió que la historia de la humanidad, tal como se ha desarrollado a través de la sucesión de regímenes y tal como ha de culminar en una sociedad sin antagonismos, tiene un significado filosófico. El hombre se crea a sí mismo a través de la historia, y la culminación de la historia es a su vez el fin de la filosofía. Mediante la historia, la filosofía que define al hombre se realiza a sí misma. El régimen sin antagonismos, post-capitalista, no es simplemente un tipo social entre otros; es el término de la búsqueda de la humanidad por ella misma.

Pero aunque este significado filosófico de la historia sea incontestable, quedan aún por resolver muchas otras cuestiones difíciles.

Una manera clásica de explicar el pensamiento de Marx consistía en considerar la conjunción de tres influencias sobre él, enumeradas por el propio Engels: la filosofía alemana, la economía inglesa y la ciencia histórica francesa. Esta enumeración de influencias parece superficial, y en este sentido los intérpretes más sutiles la tienen hoy en baja estima. Pero es necesario comenzar con interpretaciones no sutiles, es decir, con lo que dijeron los propios Marx y Engels acerca de los orígenes de su pensamiento.

Según el parecer de ambos pensadores, ellos representaban un desarrollo de la filosofía clásica alemana porque conservaban una de las ideas fundamentales del pensamiento de Hegel: la idea de que la sucesión de las sociedades y de los regímenes representa simultáneamente las etapas de la filosofía y las etapas de la humanidad.

Por otra parte, Marx estudió a fondo la economía inglesa y utilizó conceptos de los economistas ingleses; retomó algunas de las teorías aceptadas en su tiempo, por ejemplo la teoría del trabajo-valor, o la ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia, explicada, por otra parte, de manera distinta que en la teoría marxista. Creyó que retomando los conceptos y las teorías de los economistas ingleses, sería capaz de ofrecer una fórmula científicamente rigurosa de la economía capitalista.

Y finalmente, tomó de los historiadores y de los socialistas franceses la idea de la lucha de clases, que efectivamente aparece dispersa en las obras históricas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pero, que según propio testimonio de Marx, lleva ahora incorporada por él una idea nueva. La división de la sociedad en clases no es un fenómeno vinculado con el conjunto de la historia y la esencia de la sociedad, sino que por el contrario corresponde a una fase dada. En una etapa posterior, la división de clases podrá desaparecer[13].

Estas tres influencias actuaron sobre el pensamiento de Marx y alumbraron una interpretación válida, aunque bastante tosca, de la síntesis realizada por Marx y Engels. Pero este análisis de las influencias no resuelve la mayoría de los interrogantes más importantes, y sobre todo el problema de la relación entre Hegel y Marx.

La dificultad inicial del problema está relacionada sobre todo con el hecho de que la interpretación de Hegel es por lo menos tan discutida como la de Marx. Es posible aproximar o alejar a voluntad las dos doctrinas de acuerdo con el sentido que se atribuya al pensamiento de Hegel.

Hay un método sencillo de mostrar a un Marx hegeliano que consiste en presentar a un Hegel marxista. Este método es utilizado por A. Kojève con un talento que lo aproxima al genio o a la mistificación. En su interpretación, le asigna un carácter tan marxista a Hegel, que no queda posibilidad de poner en duda la fidelidad de Marx a la obra de Hegel[14].

En cambio si, como ocurre con G. Gurvitch, no se le tiene simpatía a Hegel, basta con presentar a éste —tal como hacen los manuales de historia de

---

[13] En una carta dirigida a Joseph Weydemeyer el 5 de marzo de 1852, Marx escribe: «En lo que a mí concierne, no tengo el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, ni de la lucha entre ellas. Mucho antes que yo los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses habían explicado la anatomía económica. Lo nuevo que yo aporté fue: 1.°, demostrar que la existencia de las clases está ligada a fases de un desarrollo histórico determinado de la producción; 2.°, que la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado; 3.°, que esta misma dictadura no es más que la transición a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases» (en KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Études philosophiques*, París, Éd. Sociales, 1951, p. 125).

[14] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947. Para la interpretación marxista de Hegel, véase también: G. LUKÁCS, *El joven Hegel*, México, Grijalbo 1963, 551 páginas, y el análisis de este libro realizado por J. HYPPOLITE en sus *Études sur Marx et Hegel*, París, M. Rivière, 1955, pp. 82-104. G. Lukács llega al extremo de afirmar que el tema de un período teológico en Hegel es una leyenda reaccionaria, y estudia la crítica realizada por Hegel, en sus obras de juventud, a la obra de Adam Smith. Hegel habría percibido las contradicciones esenciales del capitalismo, aunque naturalmente no habría hallado la solución cuyo desarrollo estaba reservado a Marx.

la filosofía— como un filósofo idealista que concibe el devenir histórico como el devenir del espíritu, para que Marx aparezca de inmediato como una figura esencialmente antihegeliana[15].

Pero en cualquier caso, es innegable la reaparición en el pensamiento marxista, tanto en las obras de juventud de Marx como en las de su madurez, de una serie de temas de cuño indudablemente hegeliano.

En la última de las once tesis sobre Feuerbach, escribe Marx: «Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diferentes maneras, ahora se trata de transformarlo» (*Etudes philosophiques,* París, Éd. Sociales, 1951, p. 64).

---

[15] G. GURVITCH, *La Sociologie de Karl Marx,* París, Centre de documentation universitaire, 1958, 93 páginas; *Les Fondateurs de la sociologie contemporaine,* I. *Saint-Simon sociologue,* París, Centre de documentation universitaire, 1955, 62 pp.

G. Gurvitch, deseoso de reducir todo lo posible la herencia hegeliana de Marx, ha ofrecido una interpretación de los orígenes del pensamiento marxista que subraya el saint-simonismo de Marx. Gurvitch demuestra, a mi entender de modo convincente, las influencias saint-simonianas sobre el pensamiento del joven Marx: «Marx proviene en línea directa de Saint-Simon y del saint-simonismo: sólo toma de Hegel la terminología, y el hegelianismo de izquierda no es más que la influencia saint-simoniana, a veces confesada francamente, sobre ciertos hegelianos. Por su parte, Proudhon aprovecha enormemente a Saint-Simon, pero es un saint-simoniano rebelado, que somete el saint-simonismo a una crítica abrumadora. Sin embargo, al mismo tiempo es él quien, al democratizar el saint-simonismo y relacionarlo con el movimiento obrero, ha impulsado a Marx hacia un vínculo profundo con un saint-simonismo proudhoniano que fue la fuente principal de Marx, no sólo cuando éste comenzaba, sino en el curso de todo su itinerario intelectual» (Curso citado acerca de Saint-Simon, pp. 7 y 8). Más adelante, después de haber comentado ciertas frases de Sait-Simon, del tipo: «La ciencia de la libertad tiene sus hechos y sus generalidades, como todas las restantes [...] Si queremos ser libres, creemos nosotros mismos nuestra libertad y no la esperemos jamás de otro», G. Gurvitch, escribe: «Los textos de juventud de Marx —sobre todo la cuarta tesis sobre Feuerbach— han inducido a ciertos marxistas a hablar de la sociología de Marx como de una filosofía de la libertad o de una ciencia de la libertad. Es la posición de Henri Lefebvre, que atribuye a Hegel —el filósofo más fatalista que se conozca— el origen de este aspecto del pensamiento de Marx. En realidad, es muy evidente que, en la medida en que es posible hallar en Marx una ciencia de la libertad, su origen directo está en Saint-Simon» (*Ibíd.*, p. 25).

No dudo de que Marx haya podido, en su medio, tropezar con las ideas saint-simonianas, por la simple razón de que éstas circulaban en la Europa de la juventud de Marx, y reaparecían, en una forma u otra un poco por doquier, sobre todo en la prensa. Hoy mismo hallamos en los periódicos teorías acerca del desarrollo o el subdesarrollo. Pero si Marx conocía las ideas saint-simonianas, no pudo tomar de ellas lo que a mi juicio es el eje de su propia sociología.

Marx encontró en el saint-simonismo la oposición entre los dos tipos de sociedades, las militares y las industriales, las ideas de aplicación de la ciencia a la industria, la renovación de los métodos de producción, de transformación del mundo por obra de la industria. Pero el centro del pensamiento marxista no es una concepción saint-simoniana o comtista de la sociedad industrial. El centro del pensamiento marxista es el carácter contradictorio de la sociedad industrial capitalista. Ahora bien, la idea de las contradicciones intrínsecas del capitalismo no está incluida en la herencia saint-simoniana o comtista. Saint-Simon y Auguste Comte tienen en común la primacía de la idea de organización sobre la idea de los conflictos sociales. Ninguno de los dos cree que los conflictos sociales sean el resorte principal de los movimientos históricos, ninguno piensa que la sociedad de su tiempo está desgarrada por contradicciones insolubles.

Porque pienso que el eje del pensamiento marxista está en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista y en el carácter esencial de la lucha de clases, me niego a ver en la influencia saint-simoniana una de las influencias fundamentales que hayan formado el pensamiento marxista.

Acerca de este problema de las relaciones entre Marx y Saint-Simon, véase igualmente el artículo de AIMÉ PATRI, «Saint-Simon et Marx», *Le Contrat social,* enero de 1961, vol. V, n.º 1.

Para el autor de *El capital,* la filosofía clásica, que ha culminado con el sistema de Hegel, ha llegado a su fin. Ya no es posible ir más lejos, pues Hegel ha pensado la totalidad de la historia y la totalidad de la humanidad. La filosofía ha completado su tarea, que es elevar las experiencias de la humanidad a la conciencia explícita. Esta toma de conciencia de las experiencias de la humanidad ha quedado expresada en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia*[16]. Mas después de haber cobrado conciencia de su vocación, el hombre no la ha realizado. La filosofía es total en tanto que toma de conciencia, pero el mundo real no se ajusta al sentido que la filosofía atribuye a la existencia del hombre. Por consiguiente, el problema filosófico-histórico que está en el origen del pensamiento marxista consistirá en determinar en qué condiciones el curso de la historia puede realizar la vocación del hombre según la concibió la filosofía hegeliana.

La indudable herencia filosófica de Marx es la convicción de que el devenir histórico tiene un significado filosófico. Un nuevo régimen económico y social no es simplemente una peripecia ofrecida después del hecho a la curiosidad objetiva de los historiadores profesionales, sino una etapa del devenir de la humanidad.

¿En qué consiste, entonces, esta naturaleza humana, esta vocación del hombre que la historia debe realizar para que la filosofía se realice a sí misma?

En las obras de juventud de Marx se ofrecen a esta pregunta diferentes respuestas, y todas giran alrededor de algunos conceptos: la universalidad y la totalidad, como conceptos positivos; o por el contrario, la alienación, como concepto negativo.

El individuo, tal como aparece en la *Filosofía del derecho* de Hegel[17] y en las sociedades de su tiempo, se encuentra, en efecto, en una situación doble y contradictoria. Por una parte, el individuo es ciudadano, y como tal participa en el Estado, es decir, en la universalidad. Pero es ciudadano sólo una vez cada cuatro o cinco años, en el empíreo de la democracia formal, y agota su ciudadanía con el voto. Fuera de esta actividad única en la que realiza su universalidad, pertenece a lo que Marx denomina, siguiendo a Hegel, la *bürgerliche Gesellschaft,* la sociedad civil, es decir el conjunto de las actividades profesionales. Ahora bien, en tanto que miembro de la sociedad civil, está encerrado en sus particularidades y no tiene comunicación con el todo de la comunidad. Es un trabajador a las órdenes de un empresario o incluso un empresario, separado en ambos casos de la organización colectiva. La sociedad civil impide que los individuos realicen su vocación de universalidad.

---

[16] *Fenomenología del espíritu,* tr. W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* tr. E. Ovejero, Libr. Gral. de V. Suárez, 1917-1918. *La Fenomenología del espíritu* data de 1807, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* tuvo en vida de Hegel tres ediciones (1817, 1827, 1830).

[17] *Principios de la filosofía del derecho* (Edhasa, 1988) fue publicada por HEGEL en 1821, en Berlín. Esta obra no es más que una sección desarrollada de la *Enciclopedia.*

Para que fuese posible superar esta contradicción, sería necesario que en su trabajo los individuos pudiesen participar de la universalidad, del mismo modo que participan en su actividad de ciudadanos.

¿Qué significado tienen estas fórmulas abstractas? La democracia formal definida mediante la elección de los representantes del pueblo por sufragio universal, y mediante las libertades abstractas del voto y la discusión, no afecta a las condiciones de trabajo y de vida del conjunto de miembros de la colectividad. El obrero, que lleva al mercado su fuerza de trabajo para obtener en cambio un salario, no se asemeja al ciudadano que, cada cuatro o cinco años, elige a sus representantes, y directa o indirectamente a sus gobernantes. Para que se realice la democracia real, es necesario que las libertades, limitadas al orden político en las sociedades actuales, se extiendan a la existencia concreta, económica, de los hombres.

Pero, para que los individuos que trabajan puedan participar en la universalidad del mismo modo en que participan los ciudadanos con la papeleta de voto, para que la democracia real pueda realizarse es necesario suprimir la propiedad privada de los medios de producción, cuya consecuencia es colocar al individuo al servicio de otros individuos, lo cual acarrea la explotación de los trabajadores por los empresarios e impide que estos últimos trabajen directamente para la colectividad, puesto que en el sistema capitalista trabajan con el fin exclusivo de obtener ganancias.

Un primer análisis, contenido en la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, gira por tanto en torno a la oposición entre lo particular y lo universal, la sociedad civil y el Estado, la esclavitud del trabajo y la libertad ficticia del elector o del ciudadano[18]. Este texto es el origen de una de las oposiciones clásicas del pensamiento marxista: la existente entre la democracia formal y la democracia real. Al mismo tiempo exhibe una cierta forma de conjunción entre la inspiración filosófica y la crítica sociológica.

La inspiración filosófica se expresa en el rechazo de una universalidad del individuo limitada al orden político, y se transpone fácilmente a un análisis sociológico. En lenguaje corriente, la idea de Marx es ésta: ¿Qué significa el derecho de votar cada cuatro o cinco años, para individuos que no tienen más medio de vida que los salarios que reciben de sus patrones en las condiciones que estos últimos establecen?

El segundo concepto en torno al cual gira el pensamiento de juventud de Marx es la idea del hombre total, noción que seguramente es más ambigua aún que la del hombre universalizado.

---

[18] Hay dos textos que contienen una crítica de la *Filosofía del derecho*, de HEGEL: uno es la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Introducción* (Buenos Aires: Eds. Nuevas, 1965), texto breve, conocido desde hace mucho tiempo porque fue publicado por Marx en 1844, en París, en el periódico que dirigía con A. Ruge: *Deutsch-französische Jahrbücher*, o *Annales franco-allemandes*

El otro es los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, que incluye una crítica línea por línea de una parte de la *Filosofía del derecho* de HEGEL. tr. C. Díaz, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993. Acerca de este punto, véase el estudio de J. HYPPOLITE, «La conception hégélienne de l'État et sa critique par K. Marx», en *Etudes sur Marx et Hegel*, París, M. Rivière, 1955, pp. 120-141.

El hombre total sería el individuo que no está mutilado por la división del trabajo. Para Marx y para la mayoría de los observadores, el hombre de la sociedad industrial moderna es, en efecto, un hombre especializado. Ha adquirido una formación específica al objeto de desempeñar un oficio dado. La mayor parte de su existencia discurre encerrada en esa actividad fragmentaria, y por lo tanto el individuo no tiene ocasión de utilizar muchas de las aptitudes y cualidades que le sería dado desarrollar.

Según esta línea de pensamiento, el hombre total sería el hombre no especializado. Y algunos textos de Marx sugieren la necesidad de una formación politécnica, que prepararía a todos los individuos para el mayor número posible de oficios. Tras adquirir esta formación, le quedaría abierta la posibilidad de no ser el mismo hombre de la mañana a la noche[19].

Si el significado del hombre total es el hombre a quien las exigencias de la división del trabajo no le han amputado algunas de sus aptitudes, esta idea representa una protesta contra las condiciones impuestas al individuo por la sociedad industrial; una protesta que es a la vez inteligible y simpática. Efectivamente, una de las consecuencias de la división del trabajo es que impide que la mayoría de los individuos puedan actualizar todas sus potencialidades. Pero esta protesta un tanto romántica no parece ajustarse bien al espíritu de un socialismo científico. A menos que se trate de una sociedad extraordinariamente rica, en la cual se ha resuelto definitivamente el problema de la pobreza, es difícil concebir de qué modo una sociedad, capitalista o no, podría formar a todos los individuos en todos los oficios, y cómo podría funcionar una sociedad industrial que careciera de individuos especializados.

Por esta razón se ha buscado en otra dirección una visión menos romántica. El hombre total no puede ser el hombre capaz de hacerlo todo, sino el que realiza auténticamente su humanidad, el que cumple las actividades que definen al hombre.

En este caso, la idea de trabajo se convierte en concepto esencial. Se concibe esencialmente al hombre como un ser que trabaja. Si trabaja en condi-

---

[19] Algunos textos idílicos de Marx trazan aún el cuadro de una sociedad futura en la cual los hombres irán de pesca por la mañana y a la fábrica durante la tarde, para retirarse en la noche a fin de cultivar su espíritu. No es una pintura inverosímil. He conocido a trabajadores de los kibutz, en Israel, que efectivamente por las noches leían las obras de Platón. Pero se trata de un caso excepcional, por lo menos hasta el momento.

En *La ideología alemana,* escribe Marx: «Desde el momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada uno tiene una esfera de actividad exclusiva y determinada, que se le impone y de la cual no puede salir; se es cazador, pescador, pastor, o crítico, y cada uno debe permanecer en ello si no quiere perder sus medios de existencia; pero en la sociedad comunista, donde nadie tiene asignada una esfera de actividad exclusiva, y por el contrario puede perfeccionarse en la rama que le plazca, la sociedad reglamenta la producción general y le permite así hacer hoy tal cosa, mañana tal otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde, practicar la cría de ganado al atardecer, escribir críticas después de la comida, todo según su voluntad, sin llegar a ser jamás cazador, pescador o crítico...» Así quedan abolidas «esta fragmentación de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder objetivo que nos domina, escapando a nuestro control, contradiciendo nuestras esperanzas, reduciendo a nada nuestros cálculos». *La ideología alemana,* tr. W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 4.ª ed. 1972.

ciones inhumanas, está deshumanizado, pues deja de cumplir la actividad constitutiva de su humanidad en condiciones apropiadas. En efecto, en las obras de juventud de Marx, y sobre todo en el *Manuscrito económico-filosófico* de 1844, hay una feroz crítica de las condiciones de trabajo capitalistas[20].

Y aquí volvemos a encontrar el concepto de alienación, que ocupa hoy un lugar central en la mayoría de las interpretaciones de Marx. En el capitalismo, el hombre se encuentra alienado. Y para poder realizarse es necesario que supere esta alienación.

Marx utiliza tres términos diferentes, que son traducidos a menudo con la misma palabra, «alienación», aunque los términos alemanes no tienen exactamente el mismo significado. Son los términos *Entäusserung, Veräusserung* y *Entfremdung.* El que corresponde aproximadamente a la palabra *alienación* es el último, que etimológicamente quiere decir: llegar a ser extraño a uno mismo. La idea escondida tras esto es que en ciertas circunstancias, o en ciertas sociedades, las condiciones impuestas al hombre son tales que éste deviene extraño a sí mismo, en el sentido de que ya no se reconoce en su actividad y en sus obras.

Este concepto de alienación deriva evidentemente de la filosofía hegeliana, donde desempeña un papel fundamental. Pero la alienación hegeliana ha sido pensada en el plano filosófico o metafísico. En la concepción de Hegel, el espíritu, *der Geist,* se aliena en sus obras; construye edificios intelectuales y sociales, y se proyecta fuera de sí mismo. La historia del espíritu, la historia de la humanidad, es la historia de estas alienaciones sucesivas, al término de las cuales el espíritu se hallará nuevamente a sí mismo como poseedor del conjunto de sus obras, de su pasado histórico, y consciente de poseer este conjunto. En el marxismo, incluidas las obras marxistas de juventud, el proceso de alienación, en lugar de ser un proceso filosófico o metafísicamente inevitable, se convierte en expresión de un proceso sociológico mediante el cual los hombres o las sociedades edifican organizaciones colectivas en las cuales se pierden[21].

---

[20] *OEkonomisch-philosophische Manuskripte.* Estos textos, escritos por Marx en París en el año 1844, permanecieron inéditos hasta 1932, año en que fueron editados, por una parte por D. Rjazanov en la edición Mega 1, y por otra parte por S. Landshut y J. P. Meyer, en los dos volúmenes de escritos por Marx titulados *Der historische Materialismus* (A. Kroner, Leipzig). Sobre esta edición incompleta, y que contiene muchos defectos de impresión, se realizó la traducción francesa de J. Molitor, publicada en las *OEuvres philosophiques,* tomo VI, de la edición Costes. Una nueva traducción, sobre la base del texto de la edición Mega corregida, estuvo a cargo de E. Bottigelli, y fue publicada bajo el título de *Manuscrits de* 1844 (*Économie politique et philosophie*), en la edición de las *OEuvres Completes,* de KARL MARX, de las Editions Sociales, París, 1962.

[21] En Hegel los *tres* términos traducidos como enajenación, alienación, o extrañamiento, son *Veräusserung, Entäusserung* y a veces *Entfremdung.* Para Hegel la enajenación es el momento dialéctico de la diferencia, de la escisión entre el sujeto y la sustancia. La enajenación es un proceso que enriquece, y es necesario que la conciencia recoja múltiples alienaciones para enriquecer las determinaciones que, en definitiva, la formarán como totalidad. Al comienzo del capítulo sobre el Saber absoluto, Hegel escribe: «La enajenación de la autoconciencia pone la coseidad, enajenación que tiene no sólo una significación negativa, sino también una significación positiva, no sólo para nosotros o en sí, sino también para ella misma, pues en esta enajenación se pone

La alienación, interpretada sociológicamente, es una crítica al mismo tiempo histórica, moral y sociológica del orden social presente. En el régimen capitalista los hombres están alienados, se han perdido ellos mismos en la colectividad, y la raíz de todas las alienaciones es la alienación económica.

Hay dos modalidades de alienación económica, que corresponden aproximadamente a dos críticas que Marx formula contra el sistema capitalista. Una primera alienación es imputable a la propiedad privada de los medios de producción, y una segunda a la anarquía del mercado.

La alienación imputable a la propiedad privada de los medios de producción se manifiesta en que el trabajo, actividad esencialmente humana que define precisamente la humanidad del hombre, pierde sus características humanas, porque ya no es para los asalariados más que un medio de existencia. En lugar de hacer que el trabajo sea la expresión del hombre mismo, el trabajo se ve degradado a la condición de instrumento, de medio de vida.

También los empresarios están alienados, pues las mercancías que movilizan ya no tienen como finalidad responder a las necesidades experimentadas realmente por otros, sino que, por el contrario, llegan al mercado con el único fin de producir un beneficio. El empresario se convierte en esclavo de un mercado imprevisible, sometido a los azares de la competencia. Explota a los asa-

---

como objeto o pone al objeto como sí mismo por razón de la inseparable unidad del ser *para sí*. Por otra parte se halla implícito aquí, al mismo tiempo, este *otro* momento de que esta enajenación y objetividad se ha superado también y ha retornado a sí misma y, por consiguiente, se encuentra cerca de sí misma en *su* ser otro como tal. Tal es el movimiento de la conciencia, y en este movimiento ella es la totalidad de sus momentos. La conciencia tiene que comportarse también hacia el objeto en cuanto a la totalidad de sus determinaciones, y haberlo captado con arreglo a cada una de ellas». Marx ofrece otra interpretación de la alienación, pues «en cierto sentido la totalidad ya está dada desde el punto de partida» (J. Y. CALVEZ, *La Pensée* de *Karl Marx,* París, Ed. du Seuil, 1956, p. 53). De acuerdo con Marx, Hegel habría confundido la objetivación, es decir la exteriorización del hombre en la naturaleza y el mundo social, y la alienación. Como escribe J. Hyppolite, en su comentario a Marx: «La alienación no es objetivación. La objetivación es natural. No es un modo de la conciencia de hacerse ajena a sí misma, sino de expresarse naturalmente» (*Logique et existence,* París, P.U.F., 1953, p. 236). Marx se expresa así: «El ser objetivo actúa de manera objetiva, y no actuaría objetivamente si la objetividad no estuviese incluida en la determinación de su esencia. No crea, no propone más que objetos, porque él mismo está propuesto por objetos, porque en el origen es naturaleza» (*Manuscrits de 1844,* Ed. Sociales, p. 136).

Esta distinción, que se funda en un «naturalismo consecuente», de acuerdo con el cual «el hombre es inmediatamente ser de la naturaleza» (*Ibíd.*), permite que Marx retenga de la idea de alienación y de las determinaciones sucesivas de la conciencia según se exponen en la *Fenomenología del espíritu,* sólo el aspecto crítico. «La Fenomenología es una crítica oculta, aún oscura para sí misma, y mistificadora, pero en la medida en que retiene la alienación del hombre —pese a que el hombre aparezca aquí sólo bajo la forma de un espíritu— se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica, y a menudo éstos ya aparecen preparados y elaborados de un modo que sobrepasa con mucho el punto de vista hegeliano» (*Ibíd.*, p. 131).

Para un comentarista de Hegel como J. Hyppolite, esta diferencia radical entre Hegel y Marx en la concepción de la alienación, tiene su origen en el hecho de que, mientras que Marx parte del hombre como ser de la naturaleza, es decir de una positividad que no es en sí una negación, Hegel «ha descubierto esa dimensión de la subjetividad pura que es la nada» (*Op. cit.*, p. 239). En Hegel, «en el comienzo dialéctico de la historia existe el deseo ilimitado de reconocimiento, el deseo del otro, un poder sin fondo porque carece de positividad inicial» (p. 241).

lariados, pero no por ello se humaniza en su trabajo, sino que se aliena en beneficio de un mecanismo anónimo.

Cualquiera que sea la interpretación exacta que se atribuya a esta alienación económica, me parece que la idea fundamental es bastante clara. La crítica de la realidad económica del capitalismo fue inicialmente en Marx una crítica filosófica y moral, para convertirse luego en un análisis rigurosamente sociológico y económico.

De este modo, cabe considerar al pensamiento de Marx como el propio de un economista y sociólogo puro y simple, porque hacia el fin de su vida él quiso ser un científico, un economista y un sociólogo; pero la crítica economico-social le había sido sugerida partiendo de temas filosóficos. Estos temas filosóficos, la universalidad del individuo, el hombre total, la alienación, animan y orientan constantemente el análisis sociológico de las obras de madurez. ¿En qué medida el análisis sociológico de la madurez no es más que el desarrollo de las intuiciones filosóficas de la juventud, o por el contrario reemplaza éste totalmente a esas instituciones filosóficas? Respecto a este punto hay planteado un problema de interpretación que aún no ha sido resuelto.

Marx conservó ciertamente durante toda su vida el trasfondo de estos temas filosóficos. El análisis de la economía capitalista era para Marx el análisis de la alienación de los individuos y las colectividades que perdían el control de su propia existencia, en un sistema sometido a leyes autónomas. La crítica de la economía capitalista era al mismo tiempo la crítica filosófica y moral de la situación impuesta al hombre por el capitalismo. En este punto, me atengo a la interpretación usual, mal que le pese a Althusser.

Por otra parte, el análisis del devenir del capitalismo era ciertamente para Marx el análisis del devenir del hombre y de la naturaleza humana en el curso de la historia; y el propio Marx esperaba de la sociedad post-capitalista la realización de la filosofía.

Pero, ¿cómo sería este hombre total que la revolución post-capitalistas debería configurar? En este punto hay lugar para la duda, pues en el fondo se observa en Marx una oscilación entre dos polos un tanto contradictorios. En uno de ellos, el hombre realiza su humanidad en el trabajo, y la liberación del trabajo señalará la humanización de la sociedad. Pero con frecuencia encontramos en sus obras otra concepción que afirma que el hombre es verdaderamente libre sólo al margen del trabajo. En esta segunda visión, el hombre realiza su humanidad sólo en la medida en que haya reducido la duración del trabajo hasta un punto tal que ya le es posible hacer algo más que trabajar[22].

---

[22] Esta ambigüedad del pensamiento de Marx ha sido destacada particularmente por Kostas Papaioannou, «La fondation du marxisme», en *Le Contrat social,* n.º 6, noviembre-diciembre de 1961, vol. V; «L 'homme total de Karl Marx, en *Preuves,* n.º 149, julio de 1963; «Marx et la critique de l'aliénation», en *Preuves,* noviembre de 1964.

Para Kostas Papaioannou, habría una oposición radical entre la filosofía del joven Marx, según se expresa por ejemplo en los *Manuscritos de 1844* y la filosofía de la madurez, tal como aparece sobre todo en el tercer libro de *El capital.* Marx habría reemplazado un pietismo pro-

Naturalmente, los dos temas podrían quedar combinados afirmando que la humanización completa de la sociedad supondría ante todo que las condiciones impuestas al hombre en el trabajo se habían humanizado, y que simultáneamente la duración del trabajo había disminuido hasta un punto tal que el ocio permitía ahora la lectura de Platón.

Pero desde una perspectiva filosófica, queda aún por resolver una dificultad: ¿Cuál es la actividad esencial que define al hombre mismo y que debe desarrollarse para que la sociedad permita la realización de la filosofía? Si no se cuenta con una determinación de lo que es una actividad esencialmente humana, se corre el riesgo de retornar a la concepción del hombre total en su forma más imprecisa. Es necesario que la sociedad permita a todos los hombres la realización de todas sus aptitudes. Esta proposición representa una buena definición del ideal de la sociedad, pero no es fácil de traducir a un programa concreto y exacto. Por otra parte, es difícil imputar exclusivamente a la propiedad privada de los medios de producción el hecho de que todos los hombres no realicen todas sus aptitudes.

Dicho de otro modo, parece haber una desproporción exagerada entre la alienación humana imputable a la propiedad privada de los medios de producción, y la realización del hombre total que debe seguir a la revolución. ¿Cómo armonizar la crítica de la sociedad actual con la esperanza de la realización del hombre total, mediante la simple sustitución de un modo de propiedad por otro?

En este punto se ponen de manifiesto a la vez la grandeza y la ambigüedad de la sociología marxista. Es esencialmente una sociología, pero quiere ser a la vez una filosofía.

Pero aún más allá o más acá de estas ideas, quedan todavía muchos puntos oscuros o ambiguos que explican la pluralidad de interpretaciones ofrecidas sobre el pensamiento de Marx.

Una de estas ambigüedades, que es de orden filosófico, está relacionada con la naturaleza de la ley histórica. La interpretación histórica de Marx supone un devenir inteligible de orden supraindividual. Las formas y las relaciones de producción están en relación dialéctica. Mediante la lucha de clases y la contradicción entre las formas y las relaciones de producción, el capitalismo se destruye a sí mismo. Ahora bien, esta visión general de la historia puede interpretarse de dos modos distintos.

En una interpretación, que denominaré objetivista, esta representación de las contradicciones históricas, que conduce a la destrucción del capitalismo y al advenimiento de una sociedad sin antagonismos, respondería a lo que se conoce vulgarmente como las grandes líneas de la historia. De la confusión de los hechos históricos, Marx deduce los datos esenciales, lo que es realmente importante en el propio devenir histórico, sin descender al detalle de los acontecimientos.

---

ductivista, que haría del trabajo la esencia exclusiva del hombre, y de la participación no alienada en la actividad productiva el fin verdadero de la existencia, por una sabiduría muy clásica para la cual el desarrollo humano, «el único que posee valor de fin en sí, y que es el auténtico reino de la libertad», comenzaría «más allá del dominio de la necesidad».

Si se acepta esta interpretación, la destrucción del capitalismo y el advenimiento de una sociedad sin antagonismos serían a la vez hechos ciertos y conocidos de antemano, aunque indeterminados en su localización cronológica y en sus modalidades.

Un tipo de anticipación como: «el capitalismo será destruido por sus contradicciones, mas no se sabe ni cuándo ni cómo» no es demasiado satisfactorio para el espíritu. Un pronóstico referido a un hecho que carece de fecha y que no está especificado, no tiene demasiado significado o, al menos, una ley histórica de este tipo no se asemeja en modo alguno a las leyes de las ciencias naturales.

Pero no deja de ser una de las interpretaciones posibles del pensamiento de Marx, y hoy es la interpretación ortodoxa en el mundo soviético. Se afirma en ella la destrucción necesaria del capitalismo y su sustitución por una sociedad más progresista, es decir por la sociedad soviética, pero al mismo tiempo se reconoce que la fecha de este acontecimiento inevitable no es conocida, y que la forma que tome esta catástrofe previsible sigue siendo indeterminada. Esta indeterminación resulta muy ventajosa en el plano de los acontecimientos políticos, pues permite defender con absoluta sinceridad la posibilidad de la coexistencia. El régimen soviético no tiene necesidad de abatir al régimen capitalista, puesto que, de todos modos, éste acabará destruyéndose a sí mismo[23].

Hay otra interpretación posible a la que llamaremos dialéctica —aunque no en su sentido vulgar, sino en uno más sutil—. En este caso, la visión marxista de la historia surgiría de una especie de reciprocidad de acción entre el mundo histórico y la conciencia que piensa ese mundo por una parte, y por otra entre los diferentes sectores de la realidad histórica. Esta doble reciprocidad de acción permitiría evitar lo que hay de insatisfactorio en la representación de las grandes líneas de la historia. En efecto, si conferimos carácter dialéctico a la interpretación del movimiento histórico, ya no nos veremos obligados a omitir el detalle de los acontecimientos, y podremos comprenderlos según acaecen, en su carácter concreto. Así, Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty conservan algunas de las ideas esenciales del pensamiento marxista: la alienación del hombre en y por la economía privada, la acción predominante de las fuerzas y de las relaciones de producción. Pero estos conceptos no están orientados en estos autores a deducir las leyes históricas en el sentido científico del término, ni tampoco las grandes líneas del devenir. Son instrumentos necesarios para hacer inteligible la situación del hombre en el régimen capitalista, o para relacionar los acontecimientos con la situación del hombre en el seno del capitalismo, sin dar por ello pie a que haya que hablar de determinismo.

---

[23] Por otra parte, puede considerarse esta visión objetiva, de acuerdo con los observadores, como favorable o desfavorable a la paz. Unos dicen: Mientras los dirigentes soviéticos estén convencidos de la muerte necesaria del capitalismo, el mundo vivirá en una atmósfera de crisis. Pero, en sentido contrario podemos decir, como un sociólogo inglés: Mientras los soviéticos crean en su propia filosofía, no comprenderán ni su sociedad ni la nuestra; seguros de su triunfo inevitable, nos dejarán vivir en paz. Quiera el cielo que continúen creyendo en su filosofía.

Una visión dialéctica de este tipo, que tiene diferentes versiones en los existencialistas franceses y en toda la escuela marxista que se vincula con Lukács, es más satisfactoria desde el punto de vista filosófico, pero también ofrece dificultades[24].

La más esencial de todas es la recuperación de las dos ideas fundamentales del marxismo simple: la alienación del hombre en el capitalismo y el advenimiento de una sociedad no antagonista después de la autodestrucción del capitalismo. La interpretación dialéctica por acción recíproca entre sujeto y objeto, o entre sectores de la realidad, no conduce necesariamente a estas dos proposiciones esenciales, porque deja sin respuesta la pregunta: ¿cómo determinar la interpretación global, total y verdadera? Si todo sujeto histórico piensa la historia en función de su situación, ¿por qué la interpretación de los marxistas o del proletariado es verdadera? ¿Por qué es total?

La visión objetivista que invoca las leyes de la historia comporta la dificultad esencial de tener que afirmar la inevitabilidad de un acontecimiento no fechado y no precisado; la interpretación dialéctica no se encuentra obligada a tener que afirmar la necesidad de la revolución, ni el carácter no antagonista de la sociedad post-capitalista, ni el carácter total de la interpretación histórica.

Un segundo equívoco se relaciona con la naturaleza de lo que podríamos llamar el imperativo revolucionario. El pensamiento de Marx quiere ser científico, y sin embargo parece implicar imperativos, pues ordena la acción revolucionaria como la única consecuencia legítima del análisis histórico. Al igual que antes, hay dos interpretaciones posibles, que pueden ser resumidas por la fórmula: ¿Kant o Hegel? ¿Debe ser interpretado el pensamiento marxista bajo el marco del dualismo kantiano, del hecho y el valor, de la ley científica y el imperativo moral, o bajo el marco del monismo de tradición hegeliana?

En la historia póstuma del marxismo existen por otra parte dos escuelas, una kantiana y otra hegeliana, esta última más numerosa que la primera. La escuela kantiana del marxismo está representada por el socialdemócrata alemán Mehring y por el austromarxista Max Adler, más kantiano que hegeliano, aunque un kantiano de estilo muy particular[25]. Los kantianos afirman: no es posible pasar del hecho al valor, del juicio acerca de lo real al imperativo moral; por consiguiente, no es posible justificar al socialismo mediante la interpretación de la historia según ésta se desarrolla. Marx ha analizado el capitalismo tal como es; preferir el socialismo implica una decisión de orden es-

---

[24] Véase JEAN-PAUL SARTRE, «Les communistes et la paix» (*Temps modernes*, n.os 81, 84-85 y 101), reeditado en *Situations* VI, París, GALLIMARD, 1965, 384 pp. (Véase igualmente *Situations* VII, París, GALLIMARD, 1965, 342 pp. y *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Losada, 1963); Maurice Merleau Ponty, *Sens et nonsens*, París, NAGEL, 1948; *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947; *Les Aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1953.

[25] Sobre la interpretación kantiana del marxismo, véase MAX ADLER, *Marxistische Probleme-Marxismus und Ethik*, 1913, KARL VORLÄNDER, *Kant und Marx*, 2.ª edición, 1926, FRANZ MEHRING, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig, 1918; traducción inglesa: *Karl Marx, The Story of his Life*, Nueva York, Covici Friede, 1936.

piritual. Sin embargo, la mayoría de los intérpretes de Marx han preferido mantenerse en la tradición del monismo. El sujeto que comprende la historia está comprometido en la historia misma. El socialismo o la sociedad no antagonista debe surgir necesariamente de la sociedad antagonista actual, pues el intérprete de la historia se ve conducido, por una dialéctica necesaria, de la constatación de lo que hay al deseo de una sociedad de otro tipo.

Algunos intérpretes, como por ejemplo L. Goldmann, van más lejos y afirman que en la historia no hay observación desinteresada. La visión de la historia global va de la mano con un compromiso. Es en función de la voluntad del socialismo como se discierne el carácter contradictorio del capitalismo. Es imposible disociar la toma de posición con respecto a la realidad y la observación de la realidad misma. No se trata de que esta toma de posición sea arbitraria y que resulte de una decisión no justificada, sino que según la dialéctica del objeto y el sujeto, es de la realidad histórica de donde cada uno de nosotros deduce los marcos de su interpretación. La interpretación nace al contacto con el objeto, un objeto al que no se reconoce pasivamente, sino que es a la vez reconocido y negado, siendo la negación del objeto expresión de la voluntad de un régimen diferente[26].

Hay por tanto dos tendencias, una que tiende a disociar la interpretación de la historia, valiosa científicamente, de la decisión por la cual adopta al socialismo; y otra que, por el contrario, liga la interpretación de la historia y la voluntad política.

Mas, ¿cuál era el pensamiento de Marx a este respecto? En tanto que hombre, era al mismo tiempo científico y profeta, sociólologo y revolucionario. Si se le hubiese preguntado:, «¿Son separables estas dos actividades?» Creo que habría respondido que, en abstracto, eran en efecto separables, porque Marx era un hombre de ciencia en su intención y no podía admitir que su interpretación del capitalismo fuese solidaria de una decisión moral. Pero estaba tan convencido de la indignidad del régimen capitalista que, a su entender, el análisis de lo real sugería irresistiblemente la voluntad revolucionaria.

Más allá de estas dos alternativas, visión objetiva de las grandes líneas de la historia o interpretación dialéctica, Kant o Hegel, hay lugar para una reconciliación, que es lo que hoy se ha convertido en la filosofía oficial soviética, la filosofía objetivista dialéctica, según Engels la expuso en el *Anti-Dühring,* y que fue resumida por Stalin en *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*[27].

---

[26] L. GOLDMANN, *Recherches dialectiques*. París, Gallimard, 1959.

[27] F. ENGELS, *Anti-Dühring.* (El título alemán original es *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft).* La obra fue publicada inicialmente en el *Vorwärts* y el *Volksstaat* en 1877-1878, tr. M. Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1964.

Es necesario observar que el *Anti-Dühring* fue publicado en vida de Marx, y que Marx colaboró con su amigo enviándole notas acerca de diversos puntos históricos del pensamiento económico, y que fueron utilizadas parcialmente por ENGELS en el texto definitivo.

Véase KARL MARX, *OEuvres,* t. 1, pp. 1494-1526; J. STALIN, *Materialisme dialectique et matérialisme historique* (1937), pasaje de la *Histoire du Parti communiste bolchevik,* París, Éd. Sociales, 1950, 32 pp.

Las tesis esenciales de este materialismo dialéctico son las siguientes:

1. El pensamiento dialéctico afirma que la ley de lo real es la ley del cambio. Hay una transformación incesante, tanto en la naturaleza inorgánica como en el mundo humano. No existe ningún principio eterno, las concepciones humanas y morales se transforman de una época a otra.

2. El mundo real comporta una progresión cualitativa, desde la naturaleza inorgánica hasta el mundo humano, y en el mundo humano desde los regímenes sociales primeros de la humanidad hasta el régimen que señalará el fin de la prehistoria, es decir, el socialismo.

3. Estos cambios tienen lugar de acuerdo con ciertas leyes abstractas. A partir de cierto punto, los cambios cuantitativos se convierten en cambios cualitativos. Las transformaciones no ocurren insensiblemente, por pequeños movimientos, sino que, por el contrario, en un momento dado, se opera un cambio brutal que tiene un carácter revolucionario. Engels ofrece este ejemplo: El agua se encuentra en estado líquido, pero si disminuye la temperatura hasta un cierto punto el líquido se convertirá en sólido. El cambio cuantitativo se ha transformado en cierto momento en cambio cualitativo. Finalmente, los cambios parecen obedecer a una ley inteligible, la de la contradicción y la negación de la negación.

Un ejemplo del propio Engels nos permitirá comprender mejor la idea de negación de la negación: si negamos A, tenemos $-A$ (menos A); si multiplicamos $-A$ por $-A$, obtenemos A^2, que es, según parece, la negación de la negación. En el mundo humano: el régimen capitalista es la negación del régimen de la propiedad feudal, la propiedad pública del socialismo será la negación de la negación, es decir, la negación de la propiedad privada.

Dicho en otros términos, una de las características de los movimientos tanto cósmicos como humanos, sería el hecho de que los cambios están entre sí en una relación de contradicción. Esta contradicción adoptaría la forma siguiente: en el momento *B* habría una contradicción con lo que existía en el momento *A*, y el momento *C* contradiría lo que había en el momento *B*, con lo que en cierto modo representaría un retorno al estado inicial del momento *A*, pero en un plano superior. Así, el conjunto de la historia es la negación de la propiedad colectiva inicial de las sociedades indiferenciadas y arcaicas, el socialismo es la negación de las clases sociales y de los antagonismos, y entonces retorna a la propiedad colectiva de las sociedades primitivas, mas en un plano superior.

Estas leyes dialécticas no han dado satisfacción completa a todos los intérpretes de Marx, lo cual ha suscitado una larga discusión sobre la cuestión de si Marx aprobaba la filosofía materialista de Engels. Más allá del problema histórico, la cuestión principal es la de averiguar en qué medida la idea de dialéctica es aplicable a la naturaleza orgánica e inorgánica, al igual que al mundo humano.

En la noción de dialéctica está incluida la idea de cambio y el concepto de la relatividad de las ideas o de los principios con respecto a las circunstancias.

Pero también están las ideas de totalidad y de significado. Para que pueda darse una interpretación dialéctica de la historia, es preciso que el conjunto de los elementos de una sociedad o de una época constituya una totalidad, y que el paso de una de estas totalidades a otra sea inteligible. Estas dos exigencias, la de totalidad y la de inteligibilidad de la sucesión, aparezcan vinculadas al mundo humano. En el mundo histórico, es fácil percatarse de que las sociedades constituyen unidades totales, pues efectivamente las diferentes actividades de los grupos humanos están vinculadas entre sí. Los diferentes sectores de una realidad social son explicables a partir de un elemento considerado esencial, por ejemplo las fuerzas y las relaciones de producción. Pero, ¿es posible hallar el equivalente de las totalidades y del significado de las sucesiones en la naturaleza orgánica y sobre todo en la inorgánica?

Realmente, esta filosofía dialéctica del mundo material no es indispensable para aceptar el análisis marxista del capitalismo ni para ser revolucionario. Podemos no estar convencidos de que $-A \times -A = A^2$ sea un ejemplo de dialéctica, y al mismo tiempo ser un excelente socialista. El vínculo entre la filosofía dialéctica de la naturaleza, según la expone Engels, y lo esencial del pensamiento marxista no es evidente ni necesario.

Desde el punto de vista histórico, una cierta ortodoxia puede ayudar sin duda a combinar estas diferentes proposiciones, pero, lógica y filosóficamente, la interpretación económica de la historia y la crítica del capitalismo a partir de la lucha de clases no tienen nada que ver con la dialéctica de la naturaleza. De manera más general, el vínculo que une la filosofía marxista del capitalismo y el materialismo metafísico no me parece lógica ni filosóficamente necesario.

Pero, de hecho, muchos marxistas que han tenido una praxis política han creído que para ser un buen revolucionario era necesario ser materialista en el sentido filosófico del término. Como estos hombres eran muy competentes en materia de revolución, aunque tal vez no tanto en materia de filosofía, tuvieron probablemente buenas razones para adoptar esa actitud. Lenin, en particular, llegó a escribir un libro, *Materialismo y empiriocriticismo,* para demostrar que los marxistas que abandonaban la filosofía materialista se apartaban igualmente del camino real de la revolución[28]. Lógicamente, es posible ser dis-

---

[28] LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo.* Lenin expone en esta obra un materialismo y un realismo radicales: «El mundo material percibido por los sentidos, al que nosotros mismos pertenecemos es la única realidad [...] nuestra conciencia y nuestro pasado, por suprasensibles que parezcan, no son más que productos de un órgano material y corporal: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu; pero el espíritu mismo no es más que el producto superior de la materia» o también: «Las leyes generales del movimiento, tanto del mundo como del pensamiento humano, son idénticas en el fondo, pero diferentes en su expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza se abren camino de modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, a través de una sucesión infinita de cosas en apariencias fortuitas» (tr. M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo-Mondadori). Este libro debía convertirse en base del marxismo soviético ortodoxo. En una carta a Gorki, el 24 de marzo de 1908, Lenin había reclamado el derecho, como «hombre de partido», de tomar posición contra «las doctrinas peligrosas», al mismo tiempo que proponía a su corresponsal un «pacto de neutralidad acerca del empiriocriticismo», que a su juicio no justificaba «una lucha fraccional».

cípulo de Marx en economía política y no ser materialista en el sentido metafísico del término[29]; históricamente ha quedado establecida una especie de síntesis entre una filosofía de tipo materialista y una visión histórica.

4. *Las ambigüedades de la sociología marxista*

Aún haciendo abstracción del trasfondo filosófico, la sociología marxista encierra también ciertas ambigüedades.

La concepción de Marx del capitalismo y de la historia se atiene a la combinación de los conceptos de fuerzas de producción, de relaciones de producción, de lucha de clases, de conciencia de clase, e incluso de infraestructura y superestructura.

Estos conceptos son susceptibles de ser utilizados en todo análisis sociológico. Cuando intento analizar una sociedad, sea soviética o norteamericana, puedo partir si quiero del estado de la economía, e incluso del estado de las fuerzas de producción, para pasar a las relaciones de producción, y luego a las relaciones sociales. Es legítimo el uso crítico y metodológico de estas ideas para comprender y explicar una sociedad moderna, y tal vez cualquier sociedad histórica.

Pero el mero uso de estos conceptos no garantiza la obtención de una filosofía de la historia. Pues es posible descubrir que a un mismo grado de desarrollo de las fuerzas productivas pueden corresponder relaciones de producción diferentes. La propiedad privada no excluye un gran desarrollo de las fuerzas productivas; y a la inversa, con un desarrollo menor de las fuerzas productivas, es posible que aparezca ya la propiedad colectiva. Dicho en pocas palabras: el uso crítico de las categorías marxistas no implica la interpretación dogmática del curso de la historia.

Ahora bien, el marxismo supone una especie de paralelismo entre el desarrollo de las fuerzas productivas, la transformación de las relaciones de producción, la intensificación de la lucha de clases y la marcha hacia la revolución. En su versión dogmática, implica que el factor decisivo está representado por las fuerzas productivas, que el desarrollo de estas fuerzas marca el sentido de la historia humana y que a los diferentes estados del desarrollo de las fuerzas productivas responden estados determinados de las relaciones de producción y de la lucha de clases. Si la lucha de clases queda atenuada con el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, o incluso si existe propiedad colectiva dentro de una economía poco desarrollada, el paralelismo entre estos movimientos, que es indispensable para una filosofía dogmática de la historia, queda roto.

Marx se propone comprender el conjunto de las sociedades a partir de su infraestructura, es decir, a partir del estado de sus fuerzas productivas, de sus

[29] En cambio, el ateísmo está vinculado con la esencia del marxismo de Marx. Se puede ser creyente y socialista, pero no creyente y fiel al marxismo-leninismo.

conocimientos científicos y técnicos, y de la industria y organización del trabajo. Esta comprensión de las sociedades, sobre todo de las sociedades modernas, a partir de su organización económica, es totalmente legítima, y, en tanto que método, tal vez pueda incluso afirmarse que es el mejor. Pero para pasar de este análisis a una interpretación del movimiento histórico, es necesario admitir relaciones determinadas entre los diferentes sectores de la realidad.

Los intérpretes han considerado que, efectivamente, era difícil utilizar términos demasiado precisos, como el de *determinación,* para explicar por ejemplo las relaciones entre las fuerzas de producción y el estado de la conciencia social. Dado que los términos causalidad o determinación parecían excesivamente rígidos, o, por usar el vocabulario de esta corriente, mecanicistas y no dialécticos, se reemplazó el término determinación por la palabra *condicionamiento.* Esta formulación es preferible sin duda, pero es excesivamente indefinida. En toda sociedad, cualquier sector condiciona a los restantes. Si tuviésemos otro régimen político, prevalecería probablemente otra organización económica. Si Francia tuviese otra economía, probablemente prevalecería otro régimen que el de la V República.

La determinación es demasiado rígida, el condicionamiento corre el riesgo de ser demasiado flexible, y a tal punto incontestable que el alcance de la fórmula se torna dudoso.

Sería deseable hallar una formulación intermedia entre la determinación del conjunto de la sociedad por la infraestructura —una propuesta que es refutable— y el *condicionamiento* que no tiene mayor significado. Como suele ocurrir en casos semejantes, la solución milagrosa es la solución dialéctica. Se califica de dialéctico al condicionamiento, y con ello se piensa haber dado un paso decisivo.

Aún aceptando que la sociología marxista equivale a un análisis dialéctico de las relaciones entre las fuerzas productivas materiales, los modos de producción, los marcos sociales y la conciencia de los hombres, en un momento dado es necesario recuperar la idea esencial: la determinación del todo social. A mi entender, el pensamiento de Marx no es dudoso. Él creyó que un régimen histórico estaba definido por ciertas características fundamentales, como el estado de las fuerzas productivas, el modo de propiedad y las relaciones de los trabajadores entre sí. Los diferentes tipos sociales están caracterizados por el modo de relación que mantienen los trabajadores que lo forman. La esclavitud ha sido un tipo social, el asalariado es otro. A partir de ese punto, es posible establecer relaciones efectivamente flexibles y dialécticas entre los diferentes sectores de la realidad, pero continúa siendo esencial la definición de un régimen social a partir de un reducido número de hechos considerados decisivos.

La dificultad está en que estos hechos diferentes, que para Marx son decisivos y estrechamente ligados entre sí, aparecen hoy como hechos separables, porque la historia los ha separado.

La visión coherente de Marx es la de un desarrollo de las fuerzas productivas que dificulta cada vez más el mantenimiento de las relaciones de producción capitalistas y el funcionamiento de los mecanismos de este régimen, determinando con ello que la lucha de clases sea cada vez más implacable.

En realidad, el desarrollo de las fuerzas productivas ha tenido lugar en ciertos casos en el sector de la propiedad privada, en otros en el de la propiedad pública; no ha habido revolución allí donde las fuerzas productivas estaban más desarrolladas. Los hechos que sirvieron a Marx de punto de partida para restablecer la totalidad social e histórica, han sido disociados por la historia. El problema emanado de esta disociación admite dos soluciones: la interpretación flexible y crítica que conserva una metodología de interpretación sociológica e histórica aceptable para todo el mundo; y la interpretación dogmática, que mantiene el esquema del devenir histórico concebido por Marx en una situación que desde ciertos puntos de vista es totalmente diferente. Esta segunda interpretación es tenida hoy por ortodoxa, pues anuncia el fin de la sociedad occidental en función del esquema de la contradicción intrínseca y de la auto-destrucción del régimen capitalista. Pero, ¿es realmente esta visión dogmática la sociología de Marx?

Otra ambigüedad de la sociología marxista es la que se desprende del análisis y discusión de sus conceptos esenciales, sobre todo el de las ideas de infraestructura y superestructura. ¿Qué elementos de la realidad social pertenecen a la infraestructura? Y, ¿cuáles son los propios de la superestructura?

Hablando en términos generales, parece que el término infraestructura está reservado a la economía, y sobre todo a las fuerzas productivas, esto es, al conjunto del aparato técnico de una sociedad, como también a la organización del trabajo. Pero el aparato técnico de una civilización es inseparable de los conocimientos científicos de su época. Y estos conocimientos deben pertenecer al dominio de las ideas o del saber, que, al parecer, tendrían que estar integrados en la superestructura, por lo menos en la medida en que el saber científico está íntimamente vinculado en la mayoría de las sociedades con los modos de pensamiento y la filosofía.

Dicho en pocas palabras, en la infraestructura definida como fuerzas productivas aparecen ya elementos que deberían pertenecer a la superestructura. El hecho mismo no implica que no sea posible analizar una sociedad considerando alternativamente su estructura inferior y superior. Pero estos sencillos ejemplos revelan las dificultades que salen al paso cuando se intenta separar realmente lo que, según la definición, pertenece a una esfera y a la otra.

Asimismo, las fuerzas de producción dependen, no sólo del equipo técnico, sino de la organización del trabajo común, la cual a su vez depende de las leyes de propiedad. Estas pertenecen al dominio jurídico. Ahora bien, por lo menos de acuerdo con ciertos textos, el derecho es una parte de la realidad estatal[30] y el Estado pertenece a la superestructura. Otra vez comprobamos la dificultad de separar realmente lo que es infra de lo que es superestructura.

---

[30] En la introducción a la *Crítica de la economía política*, Marx escribe: «Las relaciones jurídicas, así como las formas estatales, no pueden explicarse por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano; más aún, arraigan en las condiciones materiales de la vida», y más adelante: «El conjunto de las relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que se eleva un edificio jurídico- político», o también: «Las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, en suma las formas ideológicas

La discusión acerca de lo que pertenece a una o a otra esfera puede continuar indefinidamente. En tanto que simples instrumentos de análisis, estos dos conceptos admiten, como cualquier otro concepto, una utilización legítima. La presente objeción se refiere exclusivamente a la interpretación dogmática según la cual uno de los dos términos determinaría al otro.

De manera similar, no es fácil precisar la contradicción existente entre las fuerzas y las relaciones de producción. Según una de las versiones más simples de esta dialéctica que juega un gran papel en el pensamiento de Marx y los marxistas, a un cierto nivel del desarrollo de las fuerzas de producción, el derecho individual a la propiedad representaría un grave obstáculo para el progreso de las fuerzas productivas. En tal caso, nos hallaríamos ante una contradicción entre el desarrollo de la técnica de producción y el mantenimiento del derecho individual de propiedad.

A mi juicio, esta contradicción contiene una parte de verdad, pero la contradicción no proviene esta vez de las interpretaciones dogmáticas. Si consideramos el caso de las grandes empresas modernas en Francia —Citroen, Renault o Péchiney— o en los Estados Unidos —Dupont de Nemours o General Motors— podemos afirmar, en efecto, que la amplitud de las fuerzas de producción ha imposibilitado el mantenimiento del derecho individual de propiedad. Las fábricas Renault no pertenecen a nadie, puesto que pertenecen al Estado (no puede afirmarse que el Estado sea nadie, pero la propiedad del Estado es abstracta, y por así decirlo ficticia). Péchiney no pertenece a nadie, aún antes de que se distribuyan las acciones entre los obreros, porque Péchiney pertenece a millares de accionistas que, aunque son propietarios en el sentido jurídico del término, ya no ejercen el derecho tradicional e individual de propiedad. Del mismo modo, Dupont de Namours o General Motors pertenecen a cientos de miles de accionistas, que mantienen la ficción jurídica de la propiedad pero no ejercen sus auténticos privilegios.

Por su parte, Marx se refirió en *El capital* a las grandes sociedades por acciones para constatar que la propiedad individual estaba en trance de desaparecer y concluir que el capitalismo típico se transformaba[31].

---

con que los hombres cobran conciencia del conflicto y lo impulsan hasta el final». *Los fundamentos de la crítica de la economía política,* A. CORAZÓN, 1972.

Uno de los capítulos de *La ideología alemana* se titula: «Relaciones del Estado y el derecho con la propiedad». En general, para Marx el Estado y el derecho surgen de las condiciones materiales de vida de los pueblos, y son expresión de la voluntad dominante de la clase que detenta el poder en el Estado.

[31] He aquí el texto más significativo de Marx (*El capital,* t. III, pp. 415 y 417): «Creación de sociedades anónimas. Y, como consecuencia de ello: 1.º Extensión en proporciones enormes de la escala de la producción y de las empresas que habrían sido inasequibles a los capitales individuales. Al mismo tiempo, se convierten en empresas sociales algunas empresas que antes eran gubernamentales. 2.º El capital, que descansa de por sí sobre un régimen social de producción y presupone una concentración social de medios de producción y fuerzas de trabajo, adquiere así directamente la forma de capital de la sociedad (capital de individuos directamente asociados) por oposición al capital privado, y sus empresas aparecen como empresas sociales por oposición a las empresas privadas. Es la supresión del capital como propiedad privada dentro de los límites del

Así pues, puede afirmarse que Marx acertó al demostrar la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas de producción y el derecho individual de propiedad, puesto que en el capitalismo moderno de las grandes sociedades por acciones hay que admitir que hasta cierto punto el derecho de propiedad ha desaparecido.

En cambio, si se considera que estas grandes sociedades son la esencia misma del capitalismo, se puede demostrar con igual facilidad que el desarrollo de las fuerzas productivas no elimina en modo alguno el derecho de propiedad, y que no existe ninguna contradicción teórica entre las fuerzas y las relaciones de producción. El desarrollo de las fuerzas de producción exige la aparición de formas nuevas de relaciones de producción, pero estas nuevas formas no tienen por qué contradecir el derecho tradicional de propiedad.

Según una segunda interpretación de la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción, la distribución de los ingresos que provienen del derecho individual de propiedad tiene caracteres tales que la sociedad capitalista es incapaz de absorber su propia producción. En este caso, la contradicción —entre las fuerzas y las relaciones de producción— afectan al funcionamiento mismo de la economía capitalista. El poder de compra distribuido entre las masas populares sería constantemente inferior a las exigencias de la economía.

Esta versión continúa circulando desde hace casi siglo y medio. Desde entonces, las fuerzas de producción de todos los países capitalistas se han desarrollado prodigiosamente. La incapacidad de una economía fundada en la propiedad privada para absorber su propia producción ya había sido denunciada cuando la capacidad de producción era la quinta o la décima parte de lo que es hoy; y probablemente ocurriría lo mismo si la capacidad de producción fuese sea cinco o diez veces mayor que la actual. La contradicción no parece evidente.

Dicho en otras palabras: ninguna de las dos versiones de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción ha sido demostrada. La única versión que contiene evidentemente una parte de verdad es la que no conduce a las proposiciones políticas y mesiánicas más firmemente sostenidas por los marxistas.

---

mismo régimen capitalista de producción. 3.° Transformación del capitalista realmente activo en un simple gerente, administrador del capital ajeno, y de los propietarios de capital en simples propietarios, en simples capitalistas financieros [...] Esto equivale a la supresión del modo de producción capitalista en el seno del propio modo de producción capitalista, por lo tanto a una contradicción que se anula a sí misma y aparece *prima facie* como simple fase de transición hacia una nueva forma de producción. Su modo de manifestarse es también el de una contradicción de ese tipo. En ciertas esferas implanta el monopolio y provoca, por tanto, la intervención del Estado. Produce una nueva aristocracia financiera, una nueva clase de parásitos, en forma de proyectistas, fundadores de sociedades y directores puramente nominales: todo un sistema de especulación y de fraude con respecto a las fundaciones de sociedades y a la emisión y tráfico de acciones. Es una especie de producción privada, pero sin el control de la propiedad privada». Evidentemente, en Marx, el crítico —es decir, el panfletista— no está nunca lejos del analista económico y del sociólogo.

La sociología de Marx es una sociología de la lucha de clases. Esta concepción incluye algunas proposiciones que son fundamentales. La sociedad actual es una sociedad desgarrada por antagonismos. Las clases son los actores principales del drama histórico, sobre todo el del capitalismo, y de la historia en general. La lucha de clases es el motor de la historia y conduce a una revolución que señalará el fin de la prehistoria y el advenimiento de una sociedad sin antagonismos.

Pero ¿qué es una clase social? Ya es tiempo de responder a la pregunta con la que hubiera debido comenzar si hubiese desarrollado el pensamiento de un profesor. Pero Marx no era un profesor.

En la obra de Marx hay un gran número de textos que permite a mi juicio una división en tres grupos, al menos entre los principales.

En las últimas páginas del manuscrito de *El capital* figura un texto clásico: el capítulo final publicado por Engels en el tercer libro de *El capital*, titulado «Las clases». Puesto que *El capital* es la principal obra científica de Marx, es necesario referirse a este texto, lamentablemente incompleto. Marx escribe en él: «Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios del capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción»[32]. (*El capital,* li-

---

[32] *El capital,* libro III, capítulo 52, pp. 817-818. Marx prosigue así: «Es en Inglaterra, indiscutiblemente, donde más desarrollada y en forma más clásica se halla la sociedad moderna en su estructuración económica. Sin embargo, ni siquiera aquí se presenta en toda su pureza esta división de la sociedad en clases. También en la sociedad inglesa existen fases intermedias y de transición que oscurecen en todas partes (aunque en el campo incomparablemente menos que en las ciudades) las líneas divisorias. Esto, sin embargo, es indiferente para nuestra investigación. Ya hemos visto que es tendencia constante y ley de desarrollo del régimen capitalista de producción establecer un divorcio cada vez más profundo entre los medios de producción y el trabajo, y el ir concentrando los medios de producción desperdigados en grupos cada vez mayores; es decir, el convertir el trabajo en trabajo asalariado y los medios de producción en capital. Y a esta tendencia corresponde, de otra parte, el divorcio de la propiedad territorial para formar una potencia aparte frente al capital y al trabajo, o sea, la transformación de toda la propiedad del suelo para adoptar la forma de la propiedad territorial que corresponde al régimen capitalista de producción.

El problema que inmediatamente se plantea es éste: ¿qué es una clase? La contestación a esta pregunta se desprende naturalmente de la que demos a esta otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales?

A primera vista, es la identidad de sus rentas y fuentes de renta. Estamos ante tres grupos sociales importantes, cuyos miembros, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta del suelo, es decir de la explotación de su fuerza de trabajo, de su capital o de su propiedad territorial.

Es cierto que desde este punto de vista, los médicos y los funcionarios, por ejemplo, formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales distintos, cuyos componentes viven de rentas procedentes de la misma fuente en cada uno de ellos. Y lo mismo podría decirse del infinito desperdigamiento de intereses y posiciones en que la división del trabajo social separa tanto a los obreros como a los capitalistas y a los terratenientes; y a estos últimos, por ejemplo, en propietarios de viñedos, propietarios de tierras de labor, propietarios de bosques, propietarios de minas, de pesquerías, etc.» (Al llegar aquí se interrumpe el manuscrito [Federico Engels]).

bro III, p. 817). La distinción entre clases está basada aquí en la distinción, por otra parte clásica, de los orígenes económicos de los ingresos: capital-ganancia, suelo-renta agraria, trabajo-salario; es decir, en lo que se ha denominado la fórmula trinitaria que engloba todos los misterios del proceso social de la producción.

La ganancia es la forma visible de la realidad esencial que es la plusvalía; la renta agraria, a la cual Marx consagró un extenso análisis en este mismo libro III de *El capital,* es una fracción de la plusvalía, el valor no distribuido entre los trabajadores.

Esta interpretación de las clases según la estructura económica es la que mejor responde a la intención científica de Marx, y la que permite deducir algunas de las proposiciones esenciales de la teoría marxista de las clases.

Ante todo, una clase social es un grupo que ocupa un lugar determinado en el proceso de la producción, dando por sentado que ese lugar en el proceso de la producción comporta un doble significado: lugar en el proceso técnico de la producción, y lugar en el proceso jurídico superpuesto al proceso técnico.

El capitalista es a la vez el jefe de la organización del trabajo, y por tanto el jefe del proceso técnico; por parte del lado jurídico, y debido a su condición de propietario de los medios de producción, es también el que sustrae la plusvalía a los productores asociados.

Por otra parte, es posible deducir de lo anterior que las relaciones entre las clases tienden a simplificarse a medida que se desarrolla el capitalismo. Si hay sólo dos fuentes de ingresos, prescindiendo de la renta agraria, cuya importancia disminuye a medida que avanza la industrialización, no hay más que dos grandes clases: el proletariado, que está formado por los que sólo poseen su fuerza de trabajo, y la burguesía capitalista, es decir, todos los que acaparan una parte de la plusvalía.

Un segundo tipo de textos de Marx relacionados con las clases incluye los estudios históricos como *Las luchas de clases en Francia* (1848-1850) o *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* En estos trabajos utiliza Marx la idea de clases, pero no la convierte en teoría sistemática. La enumeración de las clases es aquí más extensa y más precisa que en la distinción estructural de las clases que acabamos de examinar[33].

Así, en *Las luchas de clases* en *Francia,* Marx distingue las siguientes clases: burguesía financiera, burguesía industrial, clase burguesa comerciante, pequeña burguesía, clase campesina, clase proletaria, y, finalmente, lo que él lla-

---

[33] *Las luchas de clases* en *Francia* (1848-1850). Redactado entre enero y octubre de 1850, este texto, que no aparecería editado como folleto con el mismo título hasta 1895, está formado casi exclusivamente por una serie de artículos que aparecieron en los cuatro primeros números de la *Neue Rheinische Zeitung,* revista económica y política cuya publicación comenzó en Londres a principios de marzo de 1850. Hay traducción francesa: KARL MARX, *Les Luttes de classes* en *France,* París, Éd. Sociales, 1952, 144 pp.

El 18 Brumario de Luis Bonaparte (Madrid: Espasa-Calpe, 1992). Redactado entre diciembre de 1851 y marzo de 1852, este texto fue publicado por primera vez en Nueva York el 20 de mayo de 1852 por Weydemeyer y fue reeditado por Engels en 1885.

ma el *Lumpenproletariat*, que corresponde aproximadamente a lo que nosotros denominamos sub-proletariado.

Esta enumeración no contradice la teoría de las clases esbozada en el último capítulo de *El capital*. El problema que plantea Marx en estos dos tipos de textos no es el mismo. En un caso, procura determinar cuáles son los grandes agrupamientos, característicos de una economía capitalista; en otros, trata de determinar cuáles fueron, en circunstancias históricas particulares, los grupos sociales que ejercieron influencia sobre los acontecimientos políticos.

En todo caso, es necesario superar una dificultad para pasar de la teoría estructural de las clases, que se basa en la distinción de las fuentes de ingreso, a la observación histórica de los grupos sociales. En efecto, una clase no constituye una unidad simplemente por el hecho de que el análisis económico indique que los ingresos tienen una sola y misma fuente; sin duda es necesario agregar una cierta comunidad psicológica, y eventualmente una cierta conciencia de unidad o aún una voluntad de acción común.

Esta observación conduce a una tercera categoría de textos marxistas. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx explica por qué el hecho de que un gran número de hombres desarrolle la misma actividad económica y lleve el mismo tipo de vida, no representa sin embargo siempre una clase social:

> «Los agricultores de parcelas arrendadas forman una masa enorme, cuyos miembros viven todos en la misma situación, pero que apenas si mantienen contactos con sus compañeros. Su modo de producción los aísla entre sí, en lugar de favorecer unas relaciones recíprocas. Este aislamiento está agravado aún más por el habitual mal estado de las comunicaciones con la capital y por la pobreza de los propios campesinos. La explotación de la parcela no permite ninguna división de trabajo, ni la utilización de métodos científicos, y por tanto la menor diversidad de desarrollo, o variedad de talentos, o riqueza de relaciones sociales. Cada una de las familias campesinas se basta casi totalmente a sí misma, produce directamente la mayor parte de lo que consume y obtiene así sus medios de subsistencia bastante más mediante un intercambio con la naturaleza que mediante un intercambio con la sociedad. La parcela, el campesino y su familia; a su lado, otra parcela, otro campesino y otra familia. Un cierto número de estas familias forma una aldea, y un cierto número de aldeas, un pueblo o departamento. De este modo, la gran masa de la nación francesa está constituida por una simple suma de magnitudes de la misma denominación, al igual que un saco lleno de patatas forma un saco lleno de patatas. En la medida en que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan entre sí, y su modo de vida, sus intereses y su cultura son distintos de los de otras clases de la sociedad, estos campesinos forman una clase. Pero no constituyen una clase en la medida en que no existe entre ellos más que un vínculo local, y en que la similitud de sus intereses no es suficiente para crear entre ellos ninguna comunidad, ningún vínculo nacional y ninguna organización política» (Éd. Sociales, pp. 97 y 98).

Dicho en otras palabras: la comunidad de actividad, de forma de pensar, y de modo de vivir, es la condición necesaria de la realidad de una clase social, pero no su condición suficiente. Para que haya clase, es necesario que exista conciencia de unidad y sentimiento de separación de las otras clases sociales; esto es, un sentimiento de hostilidad hacia las restantes clases sociales. En último término, los individuos separados no forman una clase sino en la medida en que estén dispuesto a entablar una lucha común contra otra clase.

Si se atiene uno al conjunto formado por estos textos, se llega a mi parecer no a una teoría completa y profesoral de las clases, sino a una teoría político-sociológica, que además es bastante clara.

Marx partía de la idea de una contradicción fundamental de intereses entre los asalariados y los capitalistas. Además, estaba convencido de que esta oposición dominaba el conjunto de la sociedad capitalista, y de que adquiriría una forma cada vez más simple en el curso de la evolución histórica.

Pero, por otra parte, como observador de la realidad histórica, comprobaba con insuperable agudeza —propia del excelente observador que fue— la pluralidad de los grupos sociales. Fue así como llegó a la conclusión de que la clase, en el sentido profundo del término, no se confunde con un grupo social cualquiera. Una clase implica, más allá de la comunidad de existencia, la toma de conciencia de esta comunidad en el plano nacional, y la voluntad de una acción común en favor de una cierta organización de la colectividad.

A este nivel, es comprensible que para Marx no hayan existido en realidad más que dos grandes clases; porque en la sociedad capitalista hay sólo dos grupos que tengan realmente representaciones contradictorias de lo que debe ser la sociedad que posean realmente, que cada uno de los grupos tenga a su vez una voluntad política e histórica definida.

En el caso de los obreros, como en el de los propietarios de los medios de producción, han sido confundidos los diferentes criterios que cabe imaginar u observar. Los obreros de la industria tienen un modo determinado de existencia, que está relacionada con la suerte que han de soportar en la sociedad capitalista. Tienen conciencia de su solidaridad y adquieren conciencia de su antagonismo frente a otros grupos sociales. Por consiguiente, son una clase social en el sentido cabal del término, una clase que se define política e históricamente por una voluntad propia que los opone esencialmente a los capitalistas. Esto no excluye la existencia de subgrupos en el seno de cada una de estas clases, como tampoco la presencia de grupos que aún no han sido absorbidos en el campo de uno u otro de los dos grandes actores del drama histórico. Pero estos grupos externos o marginales —los comerciantes, los pequeños burgueses, los sobrevivientes de la antigua estructura social— se verán obligados en el curso de la evolución histórica a incorporarse al campo del proletariado o al campo del capitalismo. Esta teoría contiene dos puntos ambiguos y discutibles.

Al inicio de su análisis, Marx asimila el ascenso de la burguesía al ascenso del proletariado. Desde los primeros escritos, explica el advenimiento de un cuarto estado como un fenómeno análogo al ascenso del tercero. La burguesía ha desarrollado las fuerzas de producción en el seno de la sociedad feudal. Del mismo modo, el proletariado está desarrollando las fuerzas de producción en el seno de la sociedad capitalista. Ahora bien, a mi juicio esta asimilación es errónea. Es necesario que haya pasión política, al mismo tiempo que genio, para no advertir que los dos casos son radicalmente distintos.

Cuando la burguesía, comerciante o industrial, estaba creando fuerzas de producción en el seno de la sociedad feudal, era realmente una clase social nueva formada en el interior de la antigua. Pero como burguesía comerciante o industrial, era una minoría privilegiada y dominante.

No formulo aquí ningún juicio acerca de los métodos respectivos de un régimen propio de la burguesía y de uno que se identifica con el proletariado. A lo sumo, quiero establecer, porque tales son los hechos, según yo los veo, que el ascenso del proletariado no puede ser asimilado, si no es mediante la mitología, al ascenso de la burguesía, y que ése es el evidente error fundamental, cuyas consecuencias han sido inmensas, de toda la visión marxista de la historia.

Marx pretendió definir de manera unívoca un régimen económico, social y político para la clase que ejerce el poder. Ahora bien, esta definición del régimen es insuficiente porque implica al parecer una reducción de la política a la economía, o del Estado a la relación entre los grupos sociales.

5. *Sociología y economía*

Marx procuró combinar una teoría del funcionamiento de la economía con una teoría del devenir de la economía capitalista. Esta síntesis de la teoría y la historia implica una doble dificultad intrínseca al principio y al final. Según lo describe Marx, el régimen capitalista no puede funcionar sino a condición de que exista un grupo de individuos que disponga de capital, y que por tanto puedan comprar la fuerza de trabajo de los que sólo poseen esta última. ¿Cómo se ha formado históricamente este grupo? ¿Cuál ha sido el proceso de formación de la acumulación primitiva del capital, indispensable para el buen funcionamiento del capitalismo? La violencia, la fuerza, la astucia, el robo y otros procedimientos clásicos de la historia política explican sin dificultad la formación de un grupo de capitalistas. Pero sería más difícil explicar mediante la economía la formación de este grupo. El análisis del funcionamiento del capitalismo supone en el punto de partida una serie de fenómenos extraeconómicos a fin de crear las condiciones que propiciaran el desarrollo del régimen.

Una dificultad de la misma naturaleza se perfila en el punto de llegada. En *El capital* no hay ninguna demostración concluyente del momento en que el capitalismo dejará de funcionar, ni tampoco del hecho de que en un momento dado tendrá que dejar de funcionar. Para que pudiese demostrarse con argumentos económicos la autodestrucción del capitalismo, sería necesario que el economista estuviese en condiciones de poder decir: el capitalismo no puede funcionar con una tasa de ganancia inferior a un determinado porcentaje; o también: la distribución de los ingresos es de tal naturaleza, a partir de cierto momento, que el régimen no puede absorber su propia producción. Pero de hecho, ninguna de estas dos demostraciones aparece en *El capital*. Marx ha ofrecido una serie de razones que inducen a creer que el régimen capitalista funcionará cada vez peor, pero no ha demostrado en el terreno económico la destrucción del capitalismo por sus contradicciones internas. Por consiguiente, nos vemos obligados a introducir al final del proceso, al igual que en el punto de partida, un factor externo a la economía del capitalismo que es de orden político.

La teoría puramente económica del capitalismo en tanto que economía de explotación implica igualmente una dificultad esencial. Esta teoría se funda en la idea de la plusvalía, que es a su vez inseparable de la teoría del salario. Ahora bien, toda economía moderna es progresista, en el sentido de que tiene que acumular una parte de la producción anual para ampliar las fuerzas productivas. Por tanto, si se define a la economía capitalista como una economía de explotación, habrá que demostrar en qué sentido y en qué medida el mecanismo capitalista de ahorro y de inversión es distinto del mecanismo de acumulación que existe o existiría en una economía moderna de otro tipo.

A los ojos de Marx, la característica de la economía capitalista era una tasa elevada de acumulación del capital. «Acumulad, acumulad, es la ley y los profetas» (*El capital,* libro I, tomo I)[34].

Pero en una economía de tipo soviético, la acumulación del 25 por 100 de la renta nacional anual ha sido considerada, durante muchos años, parte integrante de su doctrina. Hoy, uno de los méritos que los apologistas de la economía soviética reivindican para ésta es la elevada tasa de formación de capital.

Un siglo después de Marx, la competencia ideológica entre los dos regímenes opuestos tiene como fin la tasa de acumulación practicada por el uno y por el otro en la medida en que ésta determina la tasa de crecimiento. Por tanto, lo que habría que averiguar es si el mecanismo capitalista de acumulación es mejor o peor que el mecanismo de acumulación del otro régimen (¿mejor o peor para quién?).

En su análisis del capitalismo, Marx consideró simultáneamente las características de toda economía y las características de una economía de tipo capitalista, porque no conocía otra. Un siglo después, el verdadero problema para un economista de tradición auténticamente marxista sería analizar las particularidades de una economía moderna de otro tipo.

La teoría del salario, la teoría de la plusvalía y la teoría de la acumulación ya no son de por sí totalmente satisfactorias. Representan más bien problemas o puntos de partida del análisis que permiten diferenciar entre la explotación capitalista y la explotación soviética o, por decirlo de manera más neutra, la plusvalía capitalista de la plusvalía en el régimen soviético. En ningún régimen es posible que los trabajadores reciban la totalidad del valor que ellos producen, porque es necesario reservar una parte para la acumulación colectiva.

Pero esto no excluye que haya diferencias sustanciales entre los dos mecanismos. En el régimen capitalista, el proceso de la acumulación se nutre de

---

[34] MARX escribe en el tomo I de *El capital:* «¡Ahorrad, ahorrad; es decir esforzaos por convertir nuevamente la mayor parte posible de plusvalía o producto excedente en capital! Acumular por acumular, producir por producir: en esta fórmula recoge y proclama la economía clásica la misión histórica del período burgués. La economía jamás ignoró los dolores del parto que cuesta la riqueza, pero ¿de qué sirve quejarse contra lo que la necesidad histórica ordena? Para la economía clásica, el proletariado no es más que una máquina de producir plusvalía; en justa reciprocidad no ve tampoco en el capitalista más que una máquina para transformar esta plusvalía en capital excedente (pp. 501-502).

las ganancias de los individuos y del mercado, y la distribución de los ingresos no es paralela en los dos regímenes.

Estas observaciones, fáciles un siglo después de Marx, no suponen ninguna pretensión de superioridad, que sin duda sería ridícula. Lo que yo deseo señalar con ellas es sólo que, al observar los inicios del régimen capitalista, Marx no podía aún distinguir con facilidad por una parte lo que hay implicado en un régimen de propiedad privada, por otra lo que realmente había implicado en la fase de desarrollo de una economía tal como la que Inglaterra atravesaba cuando él realizaba sus observaciones, ni finalmente lo que constituía la esencia misma de cualquier economía industrial.

Actualmente, la tarea del análisis sociológico de una economía es precisamente distinguir esos tres tipos de elementos: los caracteres propios de toda economía moderna, los de un régimen particular de economía moderna, y finalmente los caracteres vinculados con una fase del crecimiento de la economía.

Esta discriminación es difícil, pues todos estos caracteres están siempre presentes en la realidad, y se entremezclan constantemente entre sí. Pero si se pretende dar un juicio crítico, político o moral, acerca de cierto régimen, evidentemente es necesario no atribuirle lo que es imputable a otros determinantes.

La teoría de la acumulación y la de la plusvalía es un claro ejemplo de confusión entre estos diferentes elementos. Toda economía moderna implica acumulación. La tasa de la acumulación es más o menos elevada, de acuerdo con la fase del crecimiento, y también según las intenciones del gobierno de la sociedad dada. Lo que varía, en cambio, es el mecanismo económico social de la plusvalía, o incluso el modo en que circula el ahorro. Una economía de tipo planificado posee un circuito de ahorro de corte relativamente simple, mientras que una economía en la cual subsiste la propiedad privada de los medios de producción se apoya en un mecanismo más complicado, que mezcla el mercado libre y las deducciones impuestas por vía de autoridad. Este tipo de economía no soporta fácilmente la determinación autoritaria de las dimensiones del ahorro y de la tasa de formación del capital en relación con el producto nacional.

Las relaciones entre el análisis económico y el análisis sociológico plantean finalmente el problema de las relaciones entre los regímenes políticos y los económicos. A mi entender, la sociología de Marx es en este aspecto particularmente vulnerable a la crítica.

En *El capital,* al igual que en las restantes obras de Marx, no hallamos efectivamente acerca de este problema decisivo más que un reducido número de ideas, por otra parte siempre las mismas.

El Estado es considerado esencialmente como instrumento de dominio de una clase. De lo cual se deduce que un régimen político se define por la clase que ejerce el poder. Los regímenes de democracia burguesa aparecen asimilados a los regímenes en los que la clase capitalista ejerce el poder, al mismo tiempo que mantienen una fachada de instituciones libres. Por oposición al régimen económico social formado por clases antagónicas y por el dominio de una clase sobre las restantes, Marx ofrece la representación de un régimen

economico-social donde ya no existiría el dominio de clase. A causa de este hecho, y por así decirlo por definición, el Estado deberá desaparecer, pues existe sólo en la medida en que una clase lo necesita para explotar a las restantes.

Entre la sociedad desgarrada por antagonismos y la sociedad sin antagonismos del futuro se interpone lo que se denomina la dictadura del proletariado, expresión que aparece sobre todo en un famoso texto de 1875, la *Crítica del programa del partido obrero alemán*, o *Crítica del programa de Gotha*[35]. La dictadura del proletariado es el fortalecimiento supremo del Estado antes del momento crucial en que habrá de decaer. Antes de su desaparición, el Estado adquirirá una fuerza particular.

La dictadura del proletariado aparecía definida con poca claridad en los textos de Marx, en los que de hecho coexistían dos conceptos. Uno proveniente de la tradición jacobina que asimilaba la dictadura del proletariado al poder absoluto de un partido representante de las masas populares; el otro, casi contrario, le fue sugerido a Marx por la experiencia de la Comuna de París, que tendía a la disolución del Estado centralizado.

Esta concepción de la política y de la desaparición del Estado en una sociedad sin antagonismos me parece sin duda la concepción sociológica más fácilmente refutable de toda la obra de Marx. Nadie niega que en toda sociedad, y sobre todo en una sociedad moderna, haya funciones comunes de administración y de autoridad que es necesario ejercer. Nadie puede pensar razonablemente que una sociedad industrial tan compleja como la nuestra puede prescindir de una administración, que por otra parte en ciertos aspectos está centralizada.

Por otra parte, si suponemos una planificación de la economía, es inconcebible que no existan organismos centralizados que adopten las decisiones fundamentales implicadas por la idea misma de planificación. Ahora bien, estas decisiones suponen funciones a las que corrientemente denominamos estatales. Sin duda, a menos que imaginemos un estado de abundancia absoluta, en el cual ya no existe el problema de la coordinación de la producción, un régimen de economía planificada exige un refuerzo de las funciones administrativas y de dirección ejercidas por el poder central.

---

[35] Esta es la frase de Marx: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de transformación revolucionaria de una en otra. A este período corresponde igualmente una fase de transición política, en la cual el Estado no podría ser sino la dictadura revolucionaria del proletariado» (*OEuvres*, t. 1, p. 1429). MARX utiliza igualmente esta expresión en la carta citada en la nota 13, a Joseph Weydemeyer (5 de marzo de 1852), y la idea, si no la palabra, aparece ya en el *Manifiesto del Partido Comunista:* «El proletariado utilizará su hegemonía política para despojar paultinamente a la burguesía de todo su capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dominante, y para incrementar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas productivas» (*Manifiesto comunista*, Barcelona: Grijalbo, 1998, p. 66).

Acerca de la frecuencia del empleo de la expresión dictadura del proletariado por Marx y Engels, véase KARL DRAPER, *Marx an the Dictatorship of the Prolétariat*, Cahiers de l'I.S.E.A., serie S, n.º 6, noviembre de 1962.

En este sentido, las dos ideas de planificación de la economía y de disolución del Estado son contradictorias para el futuro próximo mientras lo que importe sea producir todo lo posible, producir en función de las directivas del plan y distribuir la producción entre las clases sociales de acuerdo con las ideas de los gobernantes.

Si se denomina Estado al conjunto de funciones administrativas y directivas de la colectividad, el Estado no puede decaer en ninguna sociedad industrial, y menos aún en una sociedad industrial planificada, pues por definición la planificación central implica que el gobierno asume un número más elevado de decisiones que en una economía capitalista, que se define particularmente por la descentralización del poder de decisión.

Por consiguiente, la disolución del Estado sólo puede tener un sentido simbólico. Lo que decae es el carácter de clase del Estado en cuestión. En efecto, podemos pensar que a partir del momento en que ya no hay rivalidad de clases, las funciones administrativas y de dirección, en lugar de expresar la intención egoísta de un grupo dado, son expresión de toda la sociedad. En este sentido, podemos concebir efectivamente la desaparición del carácter de clase, de dominio y de explotación, del Estado mismo.

Pero ¿puede ser definido esencialmente el Estado, en un régimen capitalista, por el poder de una clase dada?

La idea fundamental de Marx es que la sociedad capitalista está desgarrada por antagonismos, y que las características esenciales de este régimen se originan en dicho fenómeno. ¿Cómo sería posible tener una sociedad sin antagonismos? La defensa de esta idea se apoya enteramente en la diferencia de naturaleza que existe entre la clase burguesa que ejerce el poder cuando posee los medios de producción, y el proletariado considerado como la clase que sucederá a la burguesía.

Decir que el proletariado es una clase universal que asume el poder no puede tener por tanto más que un significado simbólico, pues la masa de obreros de las fábricas no puede ser confundida con una minoría dominante que ejerce el poder. La fórmula: «el proletariado al poder» no es más que una consigna para afirmar el partido o el grupo de hombres que se apoya en la masa popular.

En la sociedad en la que ya no existe la propiedad privada de los medios de producción, tampoco existe por definición ningún antagonismo vinculado con esta propiedad, pero hay hombres que ejercen el poder en nombre de las masas populares. Por consiguiente, hay un Estado que cumple las funciones administrativas y de dirección que son indispensables en toda sociedad desarrollada. Una sociedad de este tipo no implica los mismos antagonismos que una sociedad en la cual existe la propiedad privada de los medios de producción. Pero una sociedad en la cual el Estado con sus decisiones económicas determina en considerable medida la condición de todos y de cada uno de los gobernados, puede suscitar evidentemente una serie de antagonismos entre los diversos grupos, ya sea entre los grupos horizontales, los campesinos por una parte y los obreros por otra, o entre los grupos verticales, que incluyen tanto a los que están situados en la base como a los que se encuentran en la cima de la jerarquía.

En modo alguno estoy afirmando que en una sociedad en la cual la condición de cada uno depende del plan y éste se encuentra determinado por el Estado, hay *necesariamente* conflictos. Pero tampoco se puede deducir la certeza de una sociedad sin antagonismos partiendo del simple hecho de que la propiedad privada de los medios de producción ha desaparecido de ella, y de que la condición de cada uno depende de las decisiones del Estado. Si las decisiones del Estado emanan de individuos que pertenecen a una minoría, esas decisiones pueden corresponder a los intereses de unos o de otros. No hay una armonía preestablecida entre los intereses de los diferentes grupos de una sociedad planificada.

El poder del Estado no desaparece y no puede desaparecer en una sociedad tal. Sin duda, es posible que una sociedad planificada tenga un gobierno equitativo, pero no hay ninguna garantía *a priori* de que los dirigentes del plan vayan a adoptar decisiones que satisfagan los intereses generales, o los intereses supremos de la colectividad, en la medida en que sea posible definir estos últimos.

La desaparición efectiva de los antagonismos supondría o bien que las rivalidades entre los grupos no tenían más origen que el de la propiedad privada de los medios de producción, o bien que el Estado había desaparecido. Pero ninguna de estas dos hipótesis es verosímil. No hay motivo para esperar que todos los intereses de los miembros de una colectividad van a marchar al unísono en cuanto los medios de producción dejen de ser objeto de apropiación individual. Con esto desaparecería un tipo de antagonismo, pero no todos los antagonismos posibles. Y mientras perduren las funciones administrativas o de dirección, existe por definición el riesgo de que quienes ejercen esas funciones sean injustos, o estén mal informados, o se muestren irrazonables, y de que los gobernados no se sientan satisfechos con las decisiones adoptadas por los gobernantes.

Finalmente, más allá de estas observaciones, sigue en pie un problema fundamental: el de la reducción de la política en tanto que tal a la economía.

Al menos en su forma profética, la sociología de Marx supone la reducción del orden político al orden económico, es decir, el debilitamiento del Estado a partir del momento en que se imponen la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación. Pero el orden de la política es esencialmente irreductible al orden de la economía. Sea cual fuere el régimen económico y social, perdurará el problema político, porque éste consiste en determinar quién gobierna, cómo se reclutan los gobernantes, cómo se ejerce el poder, cuál es la relación de consentimiento o de rebelión entre gobernantes y gobernados. El orden de lo político es tan esencial y autónomo como lo es el orden de la economía. Las relaciones entre estos dos órdenes de gobierno son recíprocas. La manera de organizar la producción o la distribución de los recursos colectivos incluye el modo de resolver el problema de la autoridad, e inversamente el modo de resolver este último problema incluye el de resolver el problema de la producción y la distribución de los recursos. Pero es falso pensar que una determinada forma de organización de la producción y de la distribución de los recursos resuelve automáticamente, suprimiéndolo, el pro-

blema del mando. El mito del decaimiento del Estado es el mito de que el Estado existe únicamente para producir y distribuir los recursos, de modo que una vez resuelto este problema ya no es necesario el Estado, es decir el mando[36].

Este mito es doblemente engañoso. Ante todo, la gestión planificada de la economía implica un refuerzo del Estado. Y aunque la planificación no implicase un refuerzo del Estado, perduraría siempre en la sociedad moderna un problema de mando, es decir del modo de ejercitar la autoridad.

Dicho de otra manera, no es posible definir un régimen político simplemente por la clase que presuntamente ejerce el poder. No es posible definir el régimen político del capitalismo por el poder de los monopolistas, del mismo modo que no es posible definir el régimen político de una sociedad socialista por el poder del proletariado. En el régimen capitalista los monopolistas no ejercen personalmente el poder; y en el régimen socialista tampoco es el proletariado mismo el que ejerce el poder. En los dos casos hay que determinar quiénes son los hombres que ejercen las funciones políticas, de qué modo se los recluta, cómo ejercen la autoridad, cuál es la relación entre los gobernantes y los gobernados, etc.

La sociología de los regímenes políticos no se deja reducir a un simple apéndice de la sociología de la economía o de las clases sociales.

Marx se refirió a menudo a las ideologías y procuró explicar los modos de pensamiento o los sistemas intelectuales de acuerdo con el contexto social.

La interpretación de las ideas de acuerdo con la realidad social supone varios métodos. Es posible explicar los modos de pensamiento según el modo de producción o del estilo técnico de la sociedad dada. Pero la explicación mejor acogida ha sido la que atribuye ideas determinadas a cierta clase social.

En general, Marx entiende por ideología la conciencia falsa o la representación falsa que una clase social se forja de su propia situación y de la sociedad en general. En una gran medida, cree que las teorías de los economistas

---

36 Esta devaluación del orden de lo político reducido a la economía, era compartida por Marx con Saint-Simon y los liberales manchesterianos. SAINT-SIMON había escrito en *L'Organisateur* (vol. IV, pp. 197-198): «En una sociedad organizada para el fin positivo de trabajar en beneficio de su propia prosperidad, mediante las ciencias, las bellas artes y las artes y los oficios», por lo tanto en oposición a las sociedades militares y teológicas, «el acto más importante, el que consiste en fijar la dirección en la cual la sociedad debe marchar, ya no corresponde a los hombres que cumplen funciones gubernamentales, lo ejerce el propio cuerpo social. Además, el fin y el objeto de una organización semejante son tan claros, tan determinados que ya no queda lugar para la arbitrariedad de los hombres, y ni aún para la de las leyes. En un orden tal de cosas, los ciudadanos encargados de diferentes funciones sociales, aún las más elevadas, no cumplen, desde cierto punto de vista, más que funciones subalternas, pues su función, sea cual fuere la importancia de la misma, consiste ahora simplemente en marchar en una dirección que no fue elegida por ellos. La acción de gobernar es entonces nula, o casi nula, en tanto que significa la acción de mandar» (Texto citado por G. Gurvitch, en el Curso acerca de los fundadores de la sociología contemporánea, «Saint-Simon», p. 29).

Sobre el pensamiento político de Marx, véase: MAXIMILIEN RUBEL, «Le concept de démocratie chez Marx», en *Le Contrat social*, julio-agosto de 1962; KOSTAS PAPAIOANNOU, «Marx et l'État moderne», en *Le Contrat social*, julio de 1960.

burgueses son una ideología de clase. No tanto porque impute a los economistas burgueses la intención de engañar a sus lectores, o de ofrecer una interpretación falsa de la realidad. Pero Marx tiene la tendencia a pensar que una clase no puede ver al mundo más que en función de su propia situación. Como diría Sartre, el burgués ve el mundo definido por los derechos que posee en él. La imagen jurídica de un mundo de derechos y de obligaciones es la representación social en la cual el burgués expresa al mismo tiempo su ser y su situación.

Esta teoría de la falsa conciencia, unida a la conciencia de clase, es aplicable a muchas ideas o sistemas intelectuales. Cuando se trata de doctrinas económicas y sociales, puede considerarse en rigor que la ideología es una conciencia falsa, y que el sujeto de esta falsa conciencia es la clase. Pero esta visión de la ideología comporta dos dificultades.

Si una clase se forja en función de su situación una idea falsa del mundo, si, por ejemplo, la clase burguesa no comprende el mecanismo de la plusvalía, o está aprisionada por la ilusión de las mercancías-fetiches, ¿cómo puede un determinado individuo lograr liberarse de estas ilusiones, de esta falsa conciencia?

Y, por otra parte, si todas las clases tienen un modo de pensamiento parcial y tendencioso, ya no existe ninguna verdad. ¿En qué aspecto puede una ideología ser superior a otra, puesto que todas las ideologías son inseparables de la clase que las concibe o las adopta? El pensamiento marxista se siente tentado a responder que, entre las ideologías, hay una que es más valiosa que las otras, porque hay una clase que puede pensar el mundo en su verdad.

En el mundo capitalista, es el proletariado y sólo el proletariado el que piensa la verdad del mundo, porque sólo él puede pensar el futuro más allá de la revolución.

Lukács, uno de los últimos grandes filósofos marxistas, en su obra *Historia y conciencia de clase* se ha esforzado así por demostrar que las ideologías de clase no son equivalentes, y que la ideología de la clase proletaria es verdadera, porque en la situación que le impone el capitalismo el proletariado es capaz, y el único capaz, de pensar a la sociedad en su desarrollo, en su evolución hacia la revolución, y por lo tanto en su verdad[37].

Así pues, una primera teoría de la ideología procura evitar el deslizamiento hacia el relativismo integral, y mantiene a la vez el vínculo de las ideologías, de la clase, y de la verdad con una de esas ideologías.

La dificultad de una formulación semejante está en la facilidad con que puede ponerse en duda la verdad de esta ideología de clase, y en que los partidarios de otras ideologías y de otras clases tienen derecho a afirmar que todos los investigadores están en el mismo plano. Si se supone que mi visión del capitalismo está mediatizada por mi interés de burgués, por la misma razón vuestra visión proletaria está regida por vuestro interés de proletario. ¿Por qué los intereses de los *out*, como se dice en inglés, tendrían que ser más valiosos

---

[37] GEORGE LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Editorial Magisterio español.

como tales que los intereses de los *in?* ¿Por qué los intereses de los que están en el lado malo de la barrera valdrían, como tales, más que los intereses de los que están en el lado bueno? Sobre todo teniendo en cuenta que las situaciones pueden invertirse, y que en efecto lo hacen de tiempo en tiempo.

Este modo de argumentar sólo puede conducir a un escepticismo total, en el que todas las ideologías son equivalentes, igualmente parciales, tendenciosas, interesadas y por lo tanto engañosas.

De aquí que se haya intentado buscar en otra dirección, preferible a mi parecer: la dirección emprendida por la sociología del conocimiento, que establece distinciones entre los diferentes tipos de construcciones intelectuales. Todo pensamiento está vinculado de una cierta manera con el medio social; pero los lazos que vinculan a la pintura, la física, la matemática, la economía política o las doctrinas políticas con la realidad social no son los mismos.

Conviene distinguir los modos de pensamiento o las teorías científicas que están vinculados con la realidad social pero no dependen de ella, de las ideologías o conciencias falsas, que son el resultado en la conciencia de los hombres de situaciones de clases que impiden ver la verdad.

Esta tarea es la misma que los distintos sociólogos del conocimiento, sean marxistas o no, procuran cumplir para determinar la verdad universal de ciertas ciencias y el valor universal de las obras de arte.

Tanto al marxista como al que no lo es, les importa no reducir a su contenido de clase el significado de una obra científica o estética. Marx, que era un gran admirador del arte griego, sabía tan bien como los sociólogos del conocimiento que el significado de las creaciones humanas no se agota en su contenido de clase. Las obras de arte valen y tienen significado aún para otras clases, y aún para otras épocas.

Sin negar en absoluto que el pensamiento esté vinculado con la realidad social y que ciertas formas de pensamiento están relacionadas con la clase social, es necesario restablecer la discriminación entre las especies y afirmar dos proposiciones que me parecen indispensables para evitar el nihilismo:

Hay dominios en los cuales el pensador puede alcanzar una verdad válida para todos, y no sólo una verdad de clase. Hay dominios en los cuales las creaciones de las sociedades tienen valor y alcance para los hombres de otras sociedades.

6. *Conclusión*

A lo largo del siglo XX se han registrado tres grandes crisis dentro del pensamiento marxista[38].

La primera fue la llamada crisis del revisionismo de la socialdemocracia alemana en los primeros años del siglo. Sus dos protagonistas fueron Karl

[38] Para un análisis más detallado, véase mi estudio «L'impact du marxisme au XXe siècle», Bulletin S.E.D.E.I.S., *Études*, n.° 906, 1 de enero de 1965.

Kautsky y Eduard Bernstein, y su tema esencial giraba en torno a la pregunta: ¿Está transformándose la economía capitalista de modo tal que la revolución que anunciamos y con la cual contamos se produzca de acuerdo con nuestras esperanzas? El revisionista Bernstein declaraba que los antagonismos de clase no se estaban agudizando, que la concentración de capital no se producía tan veloz ni tan completamente como se había previsto, y que por tanto no era probable que la dialéctica histórica se mostrase complacida en desencadenar la catástrofe de una revolución para dar paso a una sociedad sin antagonismos. La disputa Kautsky-Bernstein acabó con la victoria de Kautsky y la derrota de los revisionistas en el Partido socialdemócrata alemán y en la Segunda Internacional. La tesis ortodoxa fue mantenida.

La segunda crisis del pensamiento marxista fue la crisis del bolchevismo. En Rusia tomó el poder un partido marxista, y como era de esperar definió su victoria como la de una revolución proletaria. Pero una fracción de los marxistas, los ortodoxos de la Segunda Internacional, la mayoría de los socialistas alemanes y la mayoría de los socialistas occidentales mantenían otras opiniones. Entre 1917 y 1920 se desarrolló en los partidos adheridos al marxismo una querella cuyo tema central podría resumirse en esta cuestión: ¿es el poder soviético una dictadura *del* proletariado o una dictadura *sobre* el proletariado? Ambas expresiones fueron utilizadas desde los años 1917-1918 por los dos grandes protagonistas de esta segunda crisis, Lenin y Kautsky. En la primera crisis del revisionismo, Kautsky estuvo del lado de los ortodoxos. En la crisis del bolchevismo, siguió creyendo que permanecía en la misma ortodoxia, pero ahora se había delineado una nueva.

La tesis de Lenin era simple: el partido bolchevique, que se define como marxista y defensor del proletariado, representa al proletariado en el poder; el poder del partido bolchevique es la dictadura del proletariado. Como, después de todo, no se había sabido nunca con certeza en qué iba a consistir exactamente la dictadura del proletariado, la hipótesis de que el poder del partido bolchevique era la dictadura del proletariado parecía seductora y nada impedía sostenerla. Por añadidura, esto facilitaba las cosas, pues si el poder del partido bolchevique era el poder del proletariado, el régimen soviético era un régimen proletario, y de aquí se deducía la posibilidad de construcción del socialismo. En cambio, si se aceptaba la tesis de Kautsky, según la cual una revolución en un país no industrializado, en donde al ser la clase obrera muy minoritaria no podía darse una revolución auténticamente socialista, la dictadura de un partido, aun siendo marxista, no era una dictadura del proletariado, sino una dictadura sobre el proletariado. Más tarde se perfilaron dos escuelas de pensamiento marxista. Una que reconocía en el régimen de la Unión Soviética la realización, con algunas modalidades imprevistas, de las previsiones de Marx; y otra que consideraba que la esencia del pensamiento marxista había sido desfigurada, porque el socialismo no implicaba únicamente la propiedad colectiva y la planificación, sino también la democracia política. Pero, decía la segunda escuela, una planificación socialista sin democracia no es socialismo.

Sería necesario además determinar cuál iba a ser el papel representado por la ideología marxista en la construcción del socialismo soviético. Es evidente

que la sociedad soviética no salió del cerebro de Marx totalmente organizada, y de que en considerable medida fue producto de las circunstancias. Pero, tal como la han interpretado los bolcheviques, la ideología marxista ha tenido también un papel, y muy importante por cierto.

La tercera crisis del pensamiento marxista es la que se observa hoy, después de la Segunda Guerra mundial, y que trata de determinar si, entre la versión bolchevique y la versión escandinavo-británica, por ejemplo, del socialismo hay una forma intermedia.

En la actualidad se perfila claramente una de las modalidades posibles de una sociedad socialista: la planificación central bajo la dirección de un Estado más o menos total, que a su vez se confunde con un partido que se confiesa socialista. Ésta es la versión soviética de la doctrina marxista. Pero hay también una segunda versión, la occidental, cuya forma más acabada es probablemente la sociedad sueca, y en la cual se observa una mezcla de instituciones privadas y públicas, una reducción de la desigualdad de los ingresos y la eliminación de la mayoría de los fenómenos sociales que provocaban repulsa. La planificación parcial y la propiedad mixta de los medios de producción se conjugan aquí con las instituciones democráticas de Occidente, esto es: partidos múltiples, elecciones libres, y libre discusión de las ideas y de las doctrinas.

Los marxistas ortodoxos son aquellos que no dudan que la sociedad soviética es la auténtica descendiente de Marx. Los socialistas occidentales, en cambio, no dudan que la versión occidental es menos infiel al espíritu de Marx que la versión soviética. Pero muchos intelectuales marxistas piensan que ninguna de las dos versiones es satisfactoria. Quisieran una sociedad que hasta cierto punto fuese tan socialista y planificada como la soviética, y al mismo tiempo tan liberal como una sociedad de tipo occidental.

Paso por alto el problema de determinar si esta tercera forma puede existir fuera de la mente de los filósofos; pero después de todo, como decía Hamlet a Horacio: «Hay más cosas en la tierra y en el cielo de las que tu filosofía pueda soñar». Tal vez haya una tercera forma, pero por el momento el estado actual de la discusión doctrinaria es la existencia de dos tipos ideales, definibles de modo bastante claro, de dos sociedades que en mayor o en menor medida pueden adoptar el socialismo, pero de las cuales una no es liberal y la otra es burguesa.

El cisma chino-soviético abre una nueva perspectiva: a los ojos de Mao Tse-tung, el régimen y la sociedad soviética están en vías de aburguesamiento. Se califica de revisionistas a los dirigentes de Moscú, del mismo modo que se había hecho a principios de siglo con Eduard Bernstein y los socialistas de derechas.

¿De qué lado estaría el propio Marx? Es inútil interrogarse acerca de este punto, porque Marx no concibió la diferenciación que el curso de la historia ha ido introduciendo. A partir del momento en que nos vemos obligados a decir que ciertos fenómenos criticados por Marx no son imputables al capitalismo, sino a la sociedad industrial o a la fase de crecimiento que él mismo observó, entramos en un mecanismo de pensamiento que, por supuesto, Marx

podía utilizar (pues era un gran hombre), pero que en todo caso le fue ajeno mientras vivió. Es muy probable que Marx, que tenía un temperamento rebelde, no se hubiera entusiasmado con ninguna de las versiones, con ninguna de las modalidades sociales que toman su nombre; ¿habría preferido una u otra? Me parece imposible decidirlo, y en definitiva lo creo inútil. Si diera una respuesta, no sería otra cosa que la expresión de mis propias preferencias. Me parece más honesto decir cuáles son mis preferencias que atribuirlas a Marx, que ya no puede emitir ninguna opinión.

APUNTE BIOGRÁFICO

1818	5 de mayo. Nace Karl Marx en Tréveris, perteneciente entonces a la Prusia renana. El segundo de ocho hijos del abogado Heinrich Marx, quien originario de una familia de rabinos, se había convertido al protestantismo en 1816.
1830-1835	Estudios secundarios en el liceo de Tréveris.
1835-1836	Estudios de derecho en la Universidad de Bonn.
1836-1841	Estudios de derecho, de filosofía y de historia en Berlín. Marx frecuenta a los jóvenes hegelianos del Doktor Club.
1841	Obtención del título de doctor en filosofía en la Universidad de Jena.
1842	Marx se instala en Bonn y entra como colaborador y más tarde como redactor del *Rheinische Zeitung* de Colonia.
1843	Decepcionado por la actitud, que a él le parece timorata, de los accionistas, abandona ese puesto. Matrimonio con Jenny de Westfalia. Traslado a Francia. Marx colabora en los *Anales franco-alemanes* de A. Ruge. Publica el *Ensayo sobre la cuestión judía,* y la *Introducción* a la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel.
1844-1845	Traslado a París. Marx frecuenta a Heine, Proudhon, y Bakunin. Principio de sus estudios de economía política. Marx anota en varios cuadernos manuscritos sus reflexiones filosóficas acerca de la Economía y sobre la *Fenomenología* de Hegel. Entabla amistad con Engels, *La sagrada familia* es el primer libro escrito en colaboración con los dos.
1845	Expulsión de París, a petición del gobierno prusiano. Marx se instala en Bruselas. Durante julio y agosto hace un viaje de estudios a Inglaterra acompañado por Engels.
1845-1848	Estancia en Bruselas. Marx redacta, en colaboración con Engels y Mores, un libro, *La ideología alemana,* que no será publicado. Querella con Proudhon. *Miseria de la filosofía* (1847). En noviembre de 1847 se celebra el segundo congreso de la Liga Comunista y Marx se traslada a Londres junto con Engels. La Liga les encarga la redacción de un Manifiesto. Publicación en alemán del *Manifiesto comunista* en Londres, en febrero de 1848.

1848	Marx es expulsado de Bruselas. Tras una breve estancia en París, se marcha a Colonia, donde obtiene el puesto de Redactor-jefe del *Neue Rheinische Zeitung*. Desde este periódico dirige una activa campaña para radicalizar al movimiento revolucionario en Alemania.
1849	*Trabajo, salario y capital* (aparecido en el *Neue Rheinische Zeitung*). Marx es expulsado de Renania. Tras una breve estancia en París, parte para Londres, donde se establece definitivamente.
1850	*Las luchas de clases en Francia.*
1851	Marx se convierte en colaborador del *New York Tribune.*
1852	Disolución de la Liga Comunista. Proceso a los comunistas de Colonia.
	El 18 Brumario de Luis Bonaparte.
1852-1857	Marx tiene que abandonar sus estudios económicos para dedicarse a trabajos remunerados en el periodismo; soporta continuas dificultades financieras.
1857-1858	Marx reemprende sus trabajos de economía. Redacta numerosas notas, que no serán descubiertas hasta 1923.
1859	*Crítica de la economía política,* publicada en Berlín.
1860	*Herr Vogt.*
1861	Viaje a Holanda y Alemania. Marx visita a Lasalle en Berlín. Colaboración con el periódico *Die Presse* de Viena.
1862	Marx rompe con Lasalle. Debe interrumpir su colaboración con el N*ew York Tribune.* Las dificultades financieras se agravan.
1864	Participa en la creación de la Asociación Internacional de los Trabajadores, de la que redacta los estatutos y la alocución inaugural.
1865	*Salario, Precio y Plusvalía.* Reunión de la Internacional en Londres.
1867	Aparición del Libro I de *El capital* en Hamburgo.
1868	Marx comienza a interesarse por la comuna rural en Rusia y estudia el ruso.
1869	Comienzo de la lucha contra Bakunin en el seno de la Internacional. Engels le fija a Marx una renta anual.
1871	*La guerra civil en Francia.*
1875	*Crítica del programa de Gotha.*
	Publicación de la traducción francesa del Libro I de *El capital.* Marx ha brindado su colaboración personal al traductor J. Roy.
1880	Marx dicta a Guesde los considerandos del programa del Partido obrero francés.
1881	Muerte de Jenny Marx. Correspondencia con Vera Zassoulitch.
1882	Viaje a Francia y a Suiza, estancia en Argel.
1883	14 de marzo. Muerte de Karl Marx.
1885	Publicación por Engels del libro II de *El capital.*
1894	Publicación por Engels del libro III de *El capital.*
1905-1910	Publicación por Kautsky de las *Teorías sobre la plusvalía.*

1932 Publicación por Riazanov y Londshut y Meyer de las obras de juventud.

1939-1941 Publicación de los *Principios de la crítica de la economía política.*

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE KARL MARX

La bibliografía de las obras de Marx es en sí casi una ciencia autónoma, y no tendría lugar ofrecer en este anexo una lista completa de las obras y ediciones de Marx. Baste para ello remitir al lector a las dos obras de Maximilien Rubel:

— *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx,* con un apéndice que incluye un repertorio de las obras de F. Engels, París, Marcel Rivière et Cie, 1956.

— *Supplément à la bibliographie des oeuvres de Karl Marx.* París, Marcel Rivière et Cie, 1960.

Hay en francés tres grandes ediciones de las obras de Marx:

I. *OEuvres completes de Karl Marx,* París, Costes.
Esta traducción comprende:

OEuvres philosophiques, 9 vols.;
Misère de la philosophie, 1 vol.;
Révolution et contre-revolution en Allemagne, 1 vol. (esta obra es atribuida hoy a F. Engels);
Karl Marx devant los jurés de Cologne. Révélations sur le *procès des communistes,* 1 vol.;
OEuvres politiques, 8 vols.;
Herr Vogt et le 18-Brumaire de Louis Bonaparte, 3 vols.;
Le capital, 14 vols.; *Histoire des doctrines économiques,* 8 vols.;
Correspondance K. Marx-F. Engels, 9 vols.

A pesar de su título, esta edición no es completa. Por otra parte, la traducción ha sido realizada, concretamente la de las obras filosóficas de juventud, sobre textos alemanes incompletos e inexactos. En cualquier caso, en la actualidad está agotada. Sin embargo, sigue siendo un instrumento indispensable de trabajo, pues algunas obras, por ejemplo la *Histoire des doctrines économiques* (o la *Théorie sur la plus-value*), no se encuentran traducidas más que aquí.

II. Karl Marx, *OEuvres,* Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard. Esta edición, preparada por Maximilien Rubel, consta de dos volúmenes. El primero, aparecido en 1963, comprende, con una sola excepción, los siguientes textos preparados por Marx mismo:

Misere de la philosophie (1847), el *Discours sur le Libre Exchange* (1848), el *Manifeste communiste* (1848), *Travail, salarie et capital* (1849), la *Introduction générale à la critique de l' economie politique* (1859), *L'Adres-*

se inaugurale et le Statuts de l'A.I.T. (1864), *Salaire, prix et plus-value* (1865), *Le capital,* l. I (1867), la *Critique du programme de Gotha* (1875).

La traducción adoptada para el libro I de *El capital* es la realizada en 1875 por Joseph Roy. Marx colaboró estrechamente con él durante mucho tiempo y en su nota al lector francés, escribió que aquella traducción «poseía un valor científico independiente del que tuviera el original, y debía ser consultada incluso por los lectores familiarizados con la lengua alemana».

El segundo volumen, aparecido en 1968, contiene textos económicos que no fueron publicados por el propio Marx, como *Économie et philosophie* (los escritos parisienses de 1844), *Salaire* (de las notas de 1847), los *Principes d'une critique de l'économie politique* (redactados en 1857-1858), los *Matériaux pour l'Économie* (redactados en 1861-1865), y los libros II y III de *El capital.* En el apéndice se encuentran las notas y las cartas de Marx.

Esta edición es un monumento de erudición. El primer volumen contiene una extensa cronología bibliográfica establecida por Rubel, el segundo, una introducción de Maximilian Rubel sobre la formación del pensamiento económico de Marx y la historia de los textos económicos. Mas en lo que respecta a los libros II y III de *El capital,* la elección de los textos y la presentación difieren de la realizada por Engels, lo cual hace al libro poco utilizable. Es de lamentar igualmente que M. Rubel haya creído poder modificar la presentación del Libro I de *El capital,* que sin embargo había sido editado cuando aún vivía Marx.

Las citas de las obras que aparecen en el texto han sido extraídas de esta edición.

III. *OEuvres completes de Karl Marx,* París, Éditions Sociales.

En vías de publicación, como la precedente, esta edición, cuyas traducciones han sido realizadas según las ediciones del Instituto Marx-Engels contiene en la actualidad:

— Las grandes obras históricas de Marx: *Les Luttes de classes en France* (1848-1850); *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte; La Guerre civile en France.*
— Los tres libros de *El capital:* libro I, tres volúmenes; libro II, dos volúmenes; libro III, tres volúmenes.

La traducción del libro I es la realizada en 1875 por Joseph Roy. La traducción de los libros II y III, que se ajusta a la edición de Engels, es nueva. Esta edición de *El capital* es preciosa porque, contrariamente a la de M. Rubel, contiene la totalidad de los prefacios e introducciones de Marx y de Engels.

Contribution a la critique de l'èconomie politique,
Travail salarié et capital y *Salaire, prix et profit,*
Misère de la philosophie,
L'Idéologie allemande (edición completa),
Les Manuscrits de 1844 (edición completa),
Manifeste du Parti communiste,
Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt,
Le Nouvelle Gazette Rhénane, tomo I.

Las citas de las obras de Marx no publicadas en la edición de la Pléiade han sido tomadas de esta edición.

IV. Junto a estas ediciones generales, hay que incluir tres ediciones de textos particulares:

KARL MARX, *La Question juive*, coll. 10-18, Paris, Union Générale d'Éditions, 1968.
KARL MARX, *Fondements de la critique de l'économie politique*, París, Anthropos, t. I, 1967; t. II, 1968.
KARL MARX, *Lettres à Kugelman*, París, Anthropos, 1967.

V. Existen numerosas antologías de las obras de Marx. Citaremos entre otras:

KARL MARX, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, selección de M. Rubel, París, Rivière, 1948.
KARL MARX, *Oeuvres choisies*, selección de N. Guterman y H. Lefebvre, coll. Idées, París, Gallimard, t. I, 1963; t. II, 1966.
KARL MARX y F. ENGELS, *Études philosophiques*, nueva ed. París, Éd. Sociales, 1961.
KARL MARX y F. ENGELS, *Sur la litterature et l'art*, París, Éd. Sociales, 1960.
KARL MARX y F. ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Éd. Sociales, 1960.
KARL MARX y F. ENGELS, *Lettres sur «Le capital»*, Paris, Éd. Sociales, 1964.

Obras de Marx traducidas al castellano

Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro (tr. J. D. García Bacca), Caracas: Univ. Central de Venezuela, 1973.
Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Introd.), Buenos Aires: Eds. Nuevas, 1965.
La sagrada familia, Barcelona: Crítica, 1978.
Miseria de la filosofía, Barcelona: Planeta-Agostini, 1996.
Manifiesto del partido comunista, Barcelona: Crítica, 1998.
Trabajo asalariado y capital, Planeta-Agostini, 1985.
El 18-Brumario de Luis Bonaparte, Barcelona: Ariel, 1975; Madrid: Espasa Calpe, 1992.
Fundamentos de la crítica de la economía política, A. Corazón, 1972.
El capital. Crítica de la economía política, tr. W. Roces, México: Fdo. Cultura Económica, 1975; *El capital*, tr. M. Sacristán. Barcelona: Crítica, 1980.
La ideología alemana (con Engels), tr. W. Roces, Barcelona: Grijalbo, 1972.

Biografías de Marx

BERLIN, I., *Karl Marx*, Madrid: Alianza, 1973.
BLUMEMBERG, W., *Marx*, París: Mercure de France, 1967.
CORNU, A., *Karl Marx, sa vie et son oeuvre*, París: Alcan, 1934. 3 vols.
MEHRING, F., *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig: Soziologische Verlagsanstalt, 1933.

NICOLAIEWSKI B., y MAENSCHEN-HELFEN, O., *Karl Marx,* París: Gallimard, 1937.
RIAZANOV, D., *Marx et Engels,* París: Anthropos, 1967.
RIAZANOV, D., Ed., *Marx, homme, penseur et révolutionnaire,* París: Anthropos, 1968.

Obras consagradas al pensamiento de Marx

ALTHUSSER, L., *Pour Marx,* París: Maspero, 1965.
ALTHUSSER, L.; RANCIÈRE, J., y MACHEREY, P., *Para leer «El capital»,* 2 vols., Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
ANDLER, CH., *Le Manifeste communiste de Karl Marx et Friedrich Engels. Introduction historique et commentaire,* París: F. Rieder, 1925.
CALVEZ, J. Y., *La Pensée de Karl Marx,* París: Le Seuil, 1956.
DAHRENDORF, R., *Class and class conflict in industrial society,* Londres: Routledge & Kegan, 1959.
FALLST, J., *Marx et le machinisme,* París: Cujas, 1966.
GURVITCH, G., *La vocation actuelle de la sociologie,* París: P.U.F., 1950.
GURVITCH, G., *La sociologie de Karl Marx,* París, C.D.U., 1958.
HOOK, S., *From* Hegel *to Marx, Studies* in *the Intellectual Development of Karl Marx,* Nueva York: Reynal & Hitchcock, 1936.
LEFEBVRE, H., *Sociologie de Marx,* París: P.U.F. 1966.
LEFEBVRE, H., *Pour connattre la pensée de Karl Marx,* París: Bordas, 1947.
LICHTHEIM, G., *Marxism, an Historical and Critical Study,* Nueva York. Praeger, F. A., 1961.
LINDSAY, A. D., *Karl Marx's Capital,* Londres: Oxford University Press, 1931.
PARETO, V., *Les Systèmes socialistes,* París: Girard et Brière, t. I, 1902; t. II, 1903 (los capìtulos sobre Marx están en el t. II, pp. 322-456).
PARSONS, T., *Sociological theory and modern society,* Nueva York: The Free Press, 1967, cap. 4 (pp. 102-35): «Some comments on the sociology of Karl Marx».
RUBEL, M., *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle,* París: Riviere, 1957.
RUBEL, M., *Karl Marx devant le bonapartisme,* París-La Haye: Mouton, 1960.
SCHUMPETER, J., *Capitalisme, socialisme et démocratie,* París, Payot, 1950 (sólo la primera parte de este libro, titulada «La doctrina marxiste» se ocupa directamente del pensamiento de Marx, pp. 65-136).

Obras sobre la Economía Política de Karl Marx

BARTOLI, H., *La Doctrine économique et sociale de K. Marx,* París: Le Seuil, 1950.
BÉNARD, J., *La conception marxiste du capital,* París; Sedes, 1952.
VON BÖHM-BAWERK, E., *Histoire critique des théories de l'intéret et du capital,* París: Giard et Brière, t. 1: 1902; t. e: 1903 (el capítulo sobre la teoría marxista del valor y de la explotación está en el t. II, pp. 70-136).
DICKINSON, H. D., «The falling rate of profit in marxian economics», *The Review of Economic Studies,* febrero de 1957.
FELLNER, W., «Marxian hypotheses and observable trends under capitalism: a modernized interpretation», *Economic Journal,* marzo de 1957.
GOTTHEIL, F. M., *Marx's Economic Predictions,* Evanston: Northwestern University Press, 1966.
LANGE, O., *Économie politique,* t. I, *Problèmes généraux,* París: P.U.F., 1960.

LANGE, O., «Marxian economics and modern economic theory», *The Review of Economic Studies,* junio de 1935.

LUXEMBURG, R., *L'Accumulation du capital,* París: Maspero, 1967, 2 vols.

MANDEL, E., *La Formation de la pensée économique de Karl Marx,* París: Maspero, 1967.

ROBINSON, J., *An Essay on Marxian Economics,* Londres, Mac Millan, 1942.

SAMUELSON, P. A., «Wages and interest: Marxian economic models», *American Economic Review,* diciembre de 1957.

SWEEZY, P. M., *The Theory of Capitalist Development, Principles of Marxian Political Economy,* Londres, D. Dolson, 1946.

SWEEZY, P. M., éd., *Karl Marx and the close of his system,* por E. von Böhm-Bawerk; *Böhm-Bawerk's criticism of Marx* por Hilferding; juntamente con un apéndice de L. von Bortkiewicz, *On the correction of* Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume *of Capital,* Nueva York: A. M. Kelley, 1949. (Esta obra contiene tres de los textos económicos más importantes suscitados por la teoría marxista del valor, habiendo sido el ensayo de Böhm-Bawerk publicado la primera vez bajo el título: «Zum Abschluss des Marx'schen Systems» en las *Festgaben für Karl Knies* de Berlín en 1896. La Respuesta de Hilferding es de 1904.)

WILES, P. J. D., *The Political Economy of Communism,* Oxford, Basil & Blackwell, 1962.

WOLFSON, M., *A Reapraisal of Marxian Economics,* Nueva York: Columbia University Press, 1966. El número de la *American Economic Review* de mayo e 1967 contiene, bajo el título general «Das Kapital: a centenary appreciation» tres artículos que reproducen las comunicaciones al Congrès de l'American Economic Association de diciembre de 1966: A. Ehrlich, «Notes on marxian model of capital accumulation»; P. A. Samuelson, «Marxian Economics as Economics»; M. Bronfenbrenner, «Marxian influences in Bourgeois economics». La revista *Économie et Sociétés,* cuadernos de la L.S.E.A., serie S, junio de 1967, ha dedicado igualmente un número especial al Centenario de *El capital* que contiene artículos de M. Rubel, P. Mattick, y B. Ollman, como también inéditos de Marx y la reedición de un artículo de O. Bauer.

Obras sobre el marxismo

R. ARON, A. B. ULAM, B. D. WOLFE *et al., De Marx à Mao Tsé-toung. Un siècle d'internationale marxiste,* París: Calmann-Lévy, 1967.

H. CHAMBRE, *Le Marxisme en Union Soviétique,* París: Le Seuil, 1955.

M. M. DRACHKOVITCH, éd., *Marxist ideology in the contemporary world,* Nueva York: Praeger, 1966.

LÉOPOLD LABEDZ, éd., *Revisionism. Essays on the history of marxist ideas,* Nueva York: Praeger, 1962.

K. PAPAIOANNOU, *Les Marxistes* (antología comentada), París, Éd. «J'ai lu», 1965.

G. A. WETTER, *Le Matérialisme historique et le matérialisme dialectique* (t. I, *L'Idéologie soviétique contemporaine),* París, Payot, 1965.

B. D. WOLFE, *Le Marxisme,* París: Fayard, 1967.

CAPÍTULO 4

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Quien busca en la libertad otra cosa que ella misma, ha nacido para servir.

El Antiguo Régimen y la Revolución

Tocqueville no figura de ordinario entre los inspiradores del pensamiento sociológico. Confieso que me parece sumamente injusta esta ignorancia de una obra tan importante como la suya.

Pero tengo otra razón para abordar el examen de su pensamiento. Al estudiar a Montesquieu, al igual que al examinar las figuras de Auguste Comte y Marx, el centro de mis análisis estuvo ocupado por la relación entre los fenómenos de la economía y el régimen político o el Estado, y en general partí de la interpretación que estos autores ofrecían de la sociedad en que vivían. El diagnóstico del presente era la guía inicial, y a partir de ella procuré interpretar el pensamiento de los sociólogos. Pero, en este sentido, Tocqueville difiere tanto de Auguste Comte como de Marx. En lugar de dar la primacía al hecho industrial, como Comte, o al hecho capitalista, como Marx, es el hecho democrático el que ocupa el primer plano en el análisis de Tocqueville.

Una razón final de mi elección ha sido el modo en que el propio Tocqueville concibe su obra o, dicho en términos modernos, su modo de concebir la sociología. Tocqueville parte de la determinación de ciertos rasgos estructurales de las sociedades modernas y pasa luego a la comparación de las diversas modalidades de dichas sociedades. Por su parte, Auguste Comte observaba a la sociedad industrial, y sin negar que ésta pudiese implicar diferencias secundarias, de acuerdo con las naciones y los continentes, destacaba los caracteres comunes a todas las sociedades industriales. Después de haber definido a la sociedad industrial, creía posible, a partir de esta definición, indicar las características de la organización política e intelectual de toda sociedad industrial. Marx definía el régimen capitalista y determinaba ciertos fenómenos

que debían reaparecer en todas las sociedades de ese tipo. Comte y Marx coincidían por tanto en su insistencia en los rasgos genéricos de toda sociedad, industrial o capitalista, y subestimaban el margen de variación implícito en cada una de ellas.

Por el contrario, Tocqueville comprueba la existencia de ciertos caracteres vinculados con la esencia de toda sociedad moderna o democrática, pero agrega que a partir de estos fundamentos comunes hay una pluralidad de regímenes políticos posibles. Las sociedades democráticas pueden ser liberales o despóticas. Pueden y deben adquirir caracteres diferentes en Estados Unidos o en Europa, en Alemania o en Francia. Tocqueville es por excelencia el sociólogo de la comparación, que procura deducir lo que es importante mediante la confrontación de las especies de sociedades que pertenecen a un mismo género o un mismo tipo.

Si Tocqueville, a quien en los países anglosajones se considera uno de los más grandes pensadores políticos, comparable en todo a Montesquieu en el siglo XVIII, no ha sido incluido nunca en Francia entre los sociólogos, ello responde al hecho de que la escuela moderna de Durkheim se originó en la obra de Auguste Comte. De aquí que los sociólogos franceses hayan destacado los fenómenos de estructura social a expensas de los fenómenos relacionados con las instituciones políticas. Probablemente éste sea el motivo de que Tocqueville no haya figurado entre los hombres que merecían el título de maestro.

1. *Democracia y libertad*

Tocqueville escribió dos libros fundamentales, *La democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Después de su muerte apareció un volumen de recuerdos sobre la revolución de 1848 y de su paso por el ministerio de Relaciones Exteriores, como también de su correspondencia y sus discursos. Pero lo esencial son sus dos grandes libros, uno acerca de Estados Unidos y el otro acerca de Francia, que son por así decirlo los dos paneles de un solo díptico.

El libro sobre los Estados Unidos se propone responder a la pregunta: ¿Por qué en Estados Unidos la sociedad democrática es liberal? Y *El Antiguo Régimen y la Revolución* pretende responder a este interrogante: ¿por qué Francia encuentra tantas dificultades, en el curso de su evolución hacia la democracia, para mantener un régimen político de libertad?

Así pues, será necesario definir desde el punto de partida la idea de democracia o de sociedad democrática, que aparece un poco por doquier en toda la obra de Tocqueville, al igual que definí la noción de sociedad industrial en Auguste Comte o la del capitalismo en Marx.

Mas resulta que esta tarea tropieza con ciertas dificultades, pues, según se afirma, Tocqueville empleaba constantemente la expresión «democracia» sin definirla jamás con rigor.

En general, Tocqueville utiliza esta palabra para designar un cierto tipo de sociedad, más que un cierto tipo de poder. Un texto de *La Democracia en América* revela con particular claridad el estilo de Tocqueville:

> «Si os parece útil desviar la actividad intelectual y moral del hombre hacia las necesidades de la vida material y emplearla en producir el bienestar; si la razón os parece más provechosa para los hombres que el genio; si vuestro objetivo no es crear virtudes heroicas sino hábitos pacíficos; si preferís ver vicios antes que crímenes, y encontrar menos grandes acciones a condición de encontrar menos delitos; si, en lugar de actuar en el seno de una sociedad brillante, os basta con vivir en medio de una sociedad próspera; si, en fin, el objetivo principal de un gobierno no es, según vosotros, el de dar al cuerpo entero de la nación la mayor fuerza o la mayor gloria posible, sino procurar a cada uno de los individuos que la componen el mayor bienestar, y evitarle lo más posible la miseria, entonces, igualad las condiciones, y constituid el gobierno de la democracia. Y si no hay ya tiempo de hacer una elección y una fuerza superior al hombre os arrastra, sin consultar vuestros deseos, hacia uno de los dos gobiernos, procurad al menos obtener todo el bien que pueda hacer y, conociendo sus buenos instintos, así como sus malas tendencias, esforzaos en restringir el efecto de las segundas y desarrollad los primeros» (*O. C.*, t. I, p. 240).

Este texto, sumamente elocuente y abundante en antítesis retóricas, caracteriza el estilo, las formas de redacción y aún diría yo el fondo del pensamiento de Tocqueville.

A sus ojos, la democracia es la igualación de las condiciones. Es democrática la sociedad donde ya no perduran las distinciones de los órdenes y las clases, donde todos los individuos que forman la colectividad son socialmente iguales, lo que por otra parte no significa intelectualmente iguales, lo cuál sería absurdo, ni económicamente iguales, cosa que de acuerdo con Tocqueville sería imposible. La igualdad social significa que ya no hay diferencias hereditarias de condiciones, y que todas las ocupaciones, todas las profesiones, todas las dignidades, todos los honores son accesibles a todos. Por lo tanto, en la idea de democracia están implicadas al mismo tiempo la igualdad social y la tendencia a la uniformidad de los modos y los niveles de vida.

Pero si ésta es la esencia de la democracia, es comprensible que el gobierno adecuado para una sociedad igualitaria sea el que, en otros textos, Tocqueville denomina gobierno democrático. Si no hay diferencia esencial de condición entre los miembros de la colectividad es normal que la soberanía corresponda al conjunto de individuos.

Y aquí es donde reaparece la definición de democracia ofrecida por Montesquieu y los autores clásicos. Si el conjunto del cuerpo social es soberano, ello significa que la participación de todos en la elección de los gobernantes y en el ejercicio de la autoridad es la expresión lógica de una sociedad democrática, es decir, de una sociedad igualitaria.

Pero además, una sociedad de este orden, en la cual la igualdad es la ley social y la democracia el carácter propio del Estado, es también una sociedad cuyo objetivo principal es el bienestar del mayor número de ciudadanos. Es una sociedad cuyo objetivo no está representado por el poder y la gloria, sino por la prosperidad y la calma, una sociedad que podría calificarse de peque-

ño-burguesa. Y, en su condición de descendiente de una gran familia, los juicios de Tocqueville acerca de la sociedad democrática oscilan entre la severidad y la indulgencia, entre una reticencia de su corazón y una adhesión vacilante de su razón[1].

Si tal es la característica de la sociedad democrática moderna, creo que es posible comprender el problema central de Tocqueville a partir de Montesquieu, el autor de quien el propio Tocqueville ha dicho que fue su modelo en el momento de escribir *La democracia en América.* El problema fundamental de Tocqueville es el desarrollo de uno de los problemas que se había planteado Montesquieu.

Según este último, la república o la monarquía son, o pueden ser, regímenes moderados, en los que la libertad queda preservada, mientras que por su esencia misma el despotismo, es decir, el poder arbitrario de uno solo, no es ni puede ser un régimen moderado. Pero entre los dos regímenes moderados, la república y la monarquía, hay una diferencia fundamental: la igualdad es el principio de las repúblicas antiguas, mientras que la desigualdad de los órdenes y las condiciones es la esencia de las monarquías modernas, o por lo menos de la monarquía francesa. Por consiguiente, Montesquieu consideraba que la libertad podía ser preservada de acuerdo con dos métodos, o en dos tipos de sociedad: las pequeñas repúblicas de la antigüedad, cuyo principio es la virtud, y donde los individuos son y deben ser tan iguales como sea posible; y las monarquías modernas, que son grandes estados en los cuales el príncipe es la figura principal, y donde la desigualdad de las condiciones es por así decirlo la condición misma de la libertad. En efecto, en la medida en que cada uno se cree obligado a guardar fidelidad a los deberes de su condición, no hay lugar a que el rey se corrompa para convertirse en poder absoluto y arbitrario. Dicho de otro modo, en la monarquía francesa, según la concibe Montesquieu, la desigualdad es al mismo tiempo el resorte y la garantía de la libertad.

Pero, al estudiar a Inglaterra, Montesquieu había analizado el fenómeno, para él nuevo, del régimen representativo. Había comprobado que en Inglaterra la aristocracia comerciaba, y no por ello se corrompía. Lo cual quiere decir que había observado una monarquía liberal, fundada en la representación y la primacía de la actividad mercantil.

Cabe considerar al pensamiento de Tocqueville como el desarrollo de la teoría de la monarquía inglesa según Montesquieu. Tocqueville, que escribió después de la Revolución, no puede concebir que la libertad de los modernos tenga como fundamento y garantía la desigualdad de condiciones, desigualdad

[1] Si, con su razón, Tocqueville apoya a una sociedad de este tipo, cuyo objetivo y justificación es asegurar el mayor bienestar al número más elevado, con su corazón se adhiere con ciertas reservas a una sociedad en la que el sentimiento de la grandeza y la gloria tiende a desaparecer. «Tomada en su conjunto, escribe en la Introducción a *La democracia en América,* "la nación será menos brillante, menos gloriosa, menos fuerte quizá, pero la mayoría de los ciudadanos disfrutará de mayor prosperidad y el pueblo se mostrará tranquilo, no porque renuncie a estar mejor, sino porque sabe que está bien"» (*O. C.,* t. I, p. 13).

cuyos fundamentos intelectuales y sociales han desaparecido. Sería insensato querer restaurar la autoridad y los privilegios de una aristocracia que ha sido destruida por la Revolución.

La libertad de los modernos, por hablar a la manera de Benjamin Constant, no puede estar fundada por tanto, como sugería Montesquieu, en la distinción de los órdenes y los estados. La igualdad de las condiciones se ha convertido en el hecho fundamental[2].

La tesis de Tocqueville es entonces ésta: la libertad no puede estar fundada en la desigualdad; por lo tanto, la libertad debe ser asentada sobre la base de la realidad democrática de la igualdad de condiciones, y salvaguardada mediante una serie de instituciones cuyo modelo ha creído hallar en Norteamérica.

Mas, ¿qué era lo que entendía Tocqueville por libertad? Tocqueville, que no escribe al modo de los sociólogos modernos, no nos ha ofrecido ninguna definición fundada en criterios. Pero a mi juicio no es difícil precisar, de acuerdo con las exigencias científicas de nuestro tiempo, qué era lo que él entendía por libertad. Por otra parte, creo que su concepción es muy cercana a la de Montesquieu.

La idea básica constitutiva de la noción de libertad es la ausencia de arbitrariedad. Cuando se ejerce el poder ateniéndose a las leyes, los individuos gozan de seguridad. Pero es preciso desconfiar de los hombres, y nadie podría ser tan virtuoso que apoyase el poder absoluto sin corromperse; es necesario impedir a toda costa que alguien alcance el poder absoluto. Por lo tanto, es necesario, como habría dicho Montesquieu, que el poder se oponga al poder, que haya una pluralidad de centros de decisión, de órganos políticos y administrativos, que se equilibren unos a otros. Y como todos los hombres participan de la soberanía, es necesario que quienes ejercen el poder sean, en cierto modo, los representantes o los delegados de los gobernados. Dicho de otro modo, es necesario que el pueblo, en tanto que ello sea materialmente posible, se gobierne a sí mismo.

---

[2] En el prefacio de *La democracia en América,* escribe TOCQUEVILLE: «Entre nosotros se está produciendo una gran revolución democrática. Todos la ven, pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, creyéndola accidental, esperan poder detenerla todavía; mientras que otros la juzgan irresistible, porque les parece el hecho más continuo, más antiguo y más permanente que se conoce en la historia» (*O. C.*, t. I, pp. 4-5).

«El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones [democracia] es un hecho providencial, cuyas principales características son la de ser universal, duradero, y escapar día a día al poder humano. Todos los acontecimientos, al igual que todos los hombres contribuyen a su desarrollo» [...] Este libro ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso suscitado en el alma del autor por la visión de esta revolución imparable que desde hace tantos siglos avanza superando todos los obstáculos, y que hoy mismo progresa en medio de los ruinas que provocó [...] «Si largas observaciones y meditaciones sinceras llevaran a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es, a la vez, el pasado y el futuro de su historia, este solo descubrimiento daría a ese desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del Señor. Querer contener la democracia parecería entonces enfrentarse con Dios mismo, y a las naciones no les quedaría más remedio que someterse al estado social que les impone la Providencia» (*Ibíd.*, pp. 9-10).

Así pues, el problema que preocupa a Tocqueville puede ser resumido de este modo: ¿Qué condiciones permiten que una sociedad, en la que la suerte de los individuos tiende a adquirir caracteres uniformes, pueda evitar caer en el despotismo? O incluso: ¿cómo lograr que la igualdad y la libertad sean compatibles? Pero Tocqueville representa tanto el pensamiento sociológico como la filosofía clásica, de la cual desciende por intermedio de Montesquieu. Y por ello se remonta al estado de la sociedad para comprender las instituciones de la política.

Pero antes de ir más lejos convendría analizar, pues así lo exige la inteligencia exacta de su pensamiento, la interpretación que Tocqueville ofreció de aquello que a juicio de sus contemporáneos Auguste Comte o Marx era esencial.

Por lo que yo sé, Tocqueville no conocía la obra de Auguste Comte; ciertamente había oído hablar de ella, pero no parece que representara ningún papel en el desarrollo de su pensamiento. En cuanto a las obras de Marx, no creo que las conociera. *El manifiesto comunista* ha sido más famoso en 1948 de lo que lo fue en 1848. En aquellas fechas era simplemente el folleto de un emigrado político refugiado en Bruselas; no hay pruebas de que Tocqueville conociera ese oscuro folleto que más tarde llegó a hacer carrera.

Pero en lo concerniente a los fenómenos que Comte y Marx juzgaban esenciales —la sociedad industrial y el capitalismo— es evidente que también Tocqueville los tuvo en cuenta.

Tocqueville concuerda con Comte y Marx en el hecho, por así decirlo evidente, de que la actividad privilegiada de las sociedades modernas era la del comercio y la industria. Lo dice así a propósito de los Estados Unidos, y no duda de que la tendencia sea la misma en las sociedades europeas. Sin llegar a expresarse del mismo modo que Saint-Simon o Comte, también él se inclinaría a oponer las sociedades del pasado, donde la actividad militar era lo prevalente, a las sociedades de su tiempo, cuyo objetivo y misión era el bienestar del mayor numero de individuos.

Tocqueville ha escrito numerosas páginas sobre la superioridad de los Estados Unidos desde el punto de vista industrial, y en modo alguno ha ignorado la fundamental característica de la sociedad norteamericana[3]. Pero cuando presenta este predominio de la actividad comercial e industrial, lo interpreta esencialmente por relación al pasado y a su tema central, que es el de la democracia.

---

[3] Concretamente en los capítulos 18, 19 Y 20 de la segunda parte del volumen II de *La democracia en América*. El capítulo 18 lleva por título: «Por qué entre los americanos todas las profesiones honestas son consideradas honorables»; el capítulo 19: «Lo que inclina a casi todos los americanos hacia las profesiones industriales»; el capítulo 20: «Cómo la aristocracia podría surgir de la industria».

En el capítulo 19 escribe Tocqueville: «Los americanos sólo han llegado ayer al suelo que habitan y ya han trastornado completamente el orden de la naturaleza en su provecho. Han unido el Hudson con el Misisipí, y han hecho comunicar el océano Atlántico con el golfo de Méjico a través de las más de quinientas leguas que separan los dos mares. En América están los más largos ferrocarriles que se han hecho hasta nuestro días» (*O. C.*, t. II, p. 199).

Tocqueville se esfuerza así por demostrar que la actividad industrial y comercial no forma una aristocracia de tipo tradicional. La desigualdad de fortunas, que viene determinada por la actividad comercial e industrial, no le parece contradictoria con la tendencia igualitaria de las sociedades modernas.

Por de pronto, la fortuna comercial, industrial y mobiliaria es móvil, si así puede decirse. No se queda cristalizada en familias que conservan su situación privilegiada en el curso de las generaciones.

Por otra parte, entre el patrón industrial y sus obreros no se establecen los vínculos de solidaridad jerárquica que existían en el pasado entre el señor y sus campesinos o labriegos. El único fundamento histórico de una auténtica aristocracia es la propiedad del suelo y la actividad militar.

Partiendo de estos hechos, por acentuadas que puedan ser las desigualdades de la riqueza, la visión sociológica de Tocqueville no encuentra en ellas la menor contradicción con la igualdad fundamental de condiciones que caracteriza a las sociedades modernas. Es cierto que el propio Tocqueville indica de pasada que si un día debiera reconstituirse una aristocracia en la sociedad democrática, esa reconstrucción se haría por intermedio de los dueños de la industria[4]. Pero, en general, no cree que la industria moderna origine una aristocracia. Lo que piensa más bien es que las desigualdades de la riqueza tenderán a atenuarse a medida que las sociedades modernas adquieran un carácter más democrático, y por encima de todo cree que estas fortunas industriales y comerciales son excesivamente precarias para poder ser el origen de una estructura jerárquica duradera.

Dicho en otras palabras, contra la visión catastrofista y apocalíptica del desarrollo del capitalismo que caracteriza al pensamiento de Marx, Tocqueville formula a partir de 1835 la teoría a medias entusiasta y a medias resignada,

---

[4] *La democracia en América,* 2.ª parte, cap. 20. El título de este capítulo es: «Cómo la aristocracia podría surgir de la industria», y Tocqueville escribe en él: «A medida que la masa de la nación se vuelve hacia la democracia, la clase particular que se ocupa de la industria se hace más aristocrática. Los hombres se muestran cada vez más semejantes en una y más diferentes en la otra, y la desigualdad aumenta en la pequeña sociedad en la proporción en que decrece en la grande. Por ello, cuando uno se remonta al origen parece que se ve surgir, por un esfuerzo natural, a la aristocracia del interior mismo de la democracia». Tocqueville funda esta observación en un análisis de los efectos psicológicos y sociales de la división del trabajo. El obrero que consagra su vida a fabricar cabezas de alfileres —ejemplo que Tocqueville toma de Adam Smith— se degrada. Llega a ser buen obrero porque es menos hombre, menos ciudadano —vienen aquí a la memoria ciertas páginas de Marx. Por el contrario, el patrón adquiere el hábito de mando, y en el amplio mundo de los negocios su espíritu adquiere la perspectiva de los grandes conjuntos. Y ello ocurre en el momento mismo en que la industria atrae hacia sí a los hombres ricos y cultivados de las antiguas clases dirigentes. Sin embargo, Tocqueville agrega a continuación: Pero esta aristocracia en nada se parece a las que la han precedido [...]». La conclusión es muy característica del método y los sentimientos de TOCQUEVILLE: «Pienso que, mirándolo bien, la aristocracia manufacturera que vemos surgir ante nuestros ojos es una de las más duras que hayan aparecido sobre la tierra, pero es al mismo tiempo una de las más restringidas y de las menos peligrosas. No obstante, es hacia ese aspecto donde los amigos de la democracia deben volver sus miradas con inquietud constante, porque si alguna vez penetraran de nuevo en el mundo la permanente desigualdad de condiciones y la aristocracia, se puede predecir que lo harán por esta puerta» (*O. C.*, t. II, pp. 203-204).

con un mayor acento en esto último, del *welfare state* e incluso del aburguesamiento generalizado.

No carece de interés la comparación de los enfoques de Comte, Marx y Tocqueville. El uno era la visión organizadora de los individuos que hoy denominamos tecnócratas; el otro, la visión apocalíptica de los que ayer eran revolucionarios; y el tercero, la visión serena de una sociedad donde cada uno posee algo y todos o casi todos están interesados en la conservación del orden social.

Personalmente, creo que, de las tres visiones, la que más se asemeja a las sociedades europeas occidentales de los años sesenta es la de Tocqueville. Para ser justos, es necesario agregar que la sociedad europea de los años de la década de 1930 tendía a asemejarse más a la visión de Marx. De este modo, aún queda en pie la tarea de determinar a cuál de estas visiones se asemejará la sociedad europea de la última década del siglo XX.

2. *La experiencia americana*

En el primer tomo de *La Democracia en América,* Tocqueville enumera las causas que confieren carácter liberal a la democracia norteamericana. Esta enumeración nos permite al mismo tiempo establecer cuál es su teoría de los determinantes.

Tocqueville selecciona tres clases de causas, siguiendo un método que se ajusta bastante al de Montesquieu:

— La situación accidental y particular en que se hallaba la sociedad norteamericana.
— Las leyes.
— Los hábitos y las costumbres.

La situación accidental y particular se refiere al espacio geográfico donde se asentaron los inmigrantes llegados de Europa y la ausencia de Estados vecinos, es decir, de Estados enemigos o por lo menos temibles. Hasta el momento en que Tocqueville escribe, la sociedad norteamericana tuvo la excepcional ventaja de poseer el mínimo de obligaciones diplomáticas, y de correr el mínimo de riesgos militares. Al mismo tiempo esta sociedad fue creada por hombres que, dotados del equipo técnico completo de una civilización desarrollada, se establecieron en un espacio amplísimo. Esta situación sin igual en Europa es una de las explicaciones de la ausencia de aristocracia y de la primacía asignada a la actividad industrial.

Según una teoría de la sociología moderna, la formación de una aristocracia vinculada con la propiedad del suelo supone como condición la escasez de tierra. Pero en Estados Unidos el espacio era tan inmenso que la escasez estaba excluida, por lo que no hubo lugar para el establecimiento de la propiedad aristocrática. Esta idea aparece ya en Tocqueville, pero entremezclada con muchas otras, y no creo, en todo caso, que ésta fuera para él la explicación fundamental.

En efecto, el acento de Tocqueville se proyecta más bien en el sistema de valores de los inmigrantes puritanos, en su doble sentido de igualdad y de libertad, y de acuerdo con esto esboza una teoría según la cual las características de una sociedad están relacionadas con sus orígenes. La sociedad norteamericana habría conservado el sistema moral de sus fundadores, los primeros inmigrantes.

Como buen discípulo de Montesquieu, Tocqueville establece una jerarquía entre estos tres tipos de causas; la situación geográfica c histórica tuvo menos peso que las leyes, y éstas fueron menos importantes que los hábitos, las costumbres y la religión. En las mismas condiciones físicas, pero con otras costumbres y con otras leyes, habría surgido una sociedad distinta. Las condiciones históricas y geográficas por él analizadas sólo fueron circunstancias favorables. Las verdaderas causas de la libertad reinante en la democracia estadounidense son las buenas leyes, e incluso las prácticas, las costumbres y las creencias, sin las cuales no puede haber libertad.

La sociedad norteamericana está en condiciones de ofrecer, no un modelo, sino una serie de lecciones a las sociedades europeas que les demuestren el modo de salvaguardar la libertad en una sociedad democrática.

Los capítulos que Tocqueville dedicó a las leyes norteamericanas pueden ser estudiados desde dos puntos de vista. Por una parte, cabe preguntarse en qué medida Tocqueville comprendió exactamente el funcionamiento de la constitución norteamericana de su época, y en qué medida anticipó sus transformaciones. Dicho de otro modo, hay un posible enfoque, interesante y legítimo, que consistiría en la confrontación de la interpretación de Tocqueville con las interpretaciones que se ofrecían en su época o que se formulan hoy[5]. En este contexto omitiré ese tipo de estudio.

El segundo método consiste simplemente en restablecer las grandes líneas de la interpretación que de la constitución norteamericana ofreció Alexis de Tocqueville para deducir su significado con respecto al problema sociológico general: ¿Cuáles son, en una sociedad democrática, las leyes más propicias para salvaguardar la libertad?

Ante todo, Tocqueville insiste en los beneficios que los Estados Unidos extraen del carácter federal de su constitución. Hasta cierto punto, una constitución federal puede combinar las ventajas de los grandes y de los pequeños Estados. En *El espíritu de las leyes,* Montesquieu había dedicado ya algunos capítulos a un principio como éste que permite movilizar la fuerza necesaria

[5] Existe una importante literatura norteamericana sobre este tema. En particular, un historiador norteamericano, G. W. Pierson, ha reconstruido el viaje de Tocqueville, precisado sus contactos con las personalidades norteamericanas, y determinado el origen de algunas de sus ideas; en otras palabras, ha confrontado a Tocqueville en cuanto intérprete de la sociedad norteamericana con sus informadores y los comentaristas: G. W. PIERSON, *Tocqueville and Beaumont in America,* Nueva York, Oxford University Press, 1938; Doubleday Anchor Books, 1959.

El segundo volumen del tomo I de las *OEuvres complètes* contiene una extensa bibliografía anotada acerca de los problemas tratados en *La democracia en América.* Esta bibliografía ha sido preparada por J. P. Mayer.

para la seguridad del Estado sin soportar los males propios de las grandes concentraciones humanas.

En *La democracia en América*, Tocqueville escribe:

> «Si no hubiera más que naciones pequeñas y no las hubiera grandes, la humanidad sería seguramente más libre y más feliz; pero no se puede impedir que haya naciones grandes. Esto introduce en el mundo un nuevo elemento de prosperidad nacional que es la fuerza. ¿Qué importa que un pueblo presente la imagen de la abundancia y de la libertad si se ve expuesto diariamente a ser devastado o conquistado? ¿Qué importa que sea manufacturero y comerciante si otro domina los mares e impone la ley en todos los mercados? Las naciones pequeñas son a menudo miserables no por ser pequeñas, sino porque son débiles. Las grandes prosperan no porque lo sean, sino porque son fuertes. Con frecuencia, la fuerza es para las naciones una de las primeras condiciones de su bienestar e incluso de su existencia. De ahí que, a menos que existan circunstancias particulares, los pueblos pequeños acaben siempre por ser anexionados violentamente a los grandes, o decidan anexionarse ellos mismos. No conozco condición más deplorable que la de un pueblo que no puede defenderse ni bastarse a sí mismo.
>
> El sistema federal ha sido creado para reunir las distintas ventajas que resultan de la grandeza y la pequeñez de las naciones. Basta echar una ojeada a los Estados Unidos de Norteamérica para percibir todos los bienes que se derivan para ellos de la adopción de este sistema. En las grandes naciones centralizadas, el legislador está obligado a imprimir a las leyes un carácter uniforme que no se pliegue a la diversidad de lugares y costumbres. Como no conoce los casos particulares, sólo actúa por reglas generales. Los hombres se ven obligados a plegarse a las necesidades de la legislación, pues la legislación no sabe acomodarse a las necesidades y a las costumbres de los hombres, lo que es una causa grave de perturbaciones y miserias. Ese inconveniente no existe en las confederaciones» (*O. C.*, t. I, pp. 153-154).

Tocqueville manifiesta pues un cierto pesimismo acerca de la posibilidad de existencia de las pequeñas naciones, que carecen de fuerza para defenderse. La lectura de este texto no deja de despertar hoy una cierta curiosidad, pues cabe preguntarse lo que diría su autor, en función de esta visión de los asuntos humanos, sobre el elevado número de naciones, incapaces de defenderse a sí mismas, que en la actualidad están formándose en el mundo. Podría ser, por lo demás, que modificara esta fórmula general y agregase que las naciones que no se bastan a sí mismas pueden a veces sobrevivir si un sistema internacional aporta las condiciones necesarias para su seguridad.

En cualquier caso, y de acuerdo con la convicción permanente de los filósofos clásicos, Tocqueville exige que el Estado sea lo suficientemente grande para poder movilizar la fuerza necesaria desde el punto de vista de la seguridad, y lo suficientemente pequeño para que la legislación se adapte a la diversidad de las circunstancias y de los medios. Esta combinación sólo aparece en una constitución federal o confederal. Tal es, a los ojos de Tocqueville, el mérito principal de las leyes sancionadas por los norteamericanos.

Con clarividencia perfecta supo advertir que la constitución federal norteamericana garantizaba la libre circulación de bienes, personas y capitales. Dicho en otras palabras, el principio federal bastaba para prevenir la formación de aduanas internas e impedía la dislocación de la unidad económica representada por el territorio norteamericano.

En último análisis, de acuerdo con Tocqueville: «Dos peligros principales amenazan la existencia de las democracias: la servidumbre total del poder legislativo a la voluntad del cuerpo electoral, y la concentración en el poder legislativo de todos los demás poderes del gobierno» (*O. C.* t. I, p. 148).

Estos dos peligros están formulados en términos que son tradicionales. A los ojos de un Montesquieu o de un Tocqueville, un gobierno democrático no debe poseer formas tales que el pueblo pueda entregarse a todos los arrebatos pasionales, y determinar las decisiones del gobierno. Por otro lado, según Tocqueville, todo régimen democrático tiende a la centralización y a la concentración del poder en el cuerpo legislativo.

Ahora bien, la constitución norteamericana ha previsto la división del cuerpo legislativo en dos asambleas, y establecido una presidencia de la República que Tocqueville, en su época, consideraba débil, pero que es relativamente independiente de las presiones directas del cuerpo electoral o del cuerpo legislativo. Además, en Estados Unidos el espíritu jurídico es el sustituto de la aristocracia, pues el respeto de las formas jurídicas favorece la salvaguarda de las libertades. Tocqueville comprueba además la pluralidad de partidos y observa con razón que, a diferencia de los partidos franceses, los americanos no están animados por convicciones ideológicas ni se adhieren a principios contradictorios de gobierno, sino que, por el contrario, representan la organización de intereses y se muestran propensos a discutir pragmáticamente los problemas que la sociedad afronta.

Tocqueville agrega otras dos circunstancias políticas, en parte constitucionales y en parte sociales, que contribuyen a la salvaguarda de la libertad. Una es la libertad de asociación, y la otra el uso que se hace de ella, la multiplicación de organizaciones voluntarias. Tan pronto se suscita un problema en una pequeña localidad, en un condado e incluso a nivel del Estado federal, aparece un cierto número de ciudadanos dispuestos a agruparse en organizaciones voluntarias, cuyo fin es examinar el modo de resolver el problema en cuestión. Que se trate de construir un hospital en una localidad o de poner fin a una guerra, y sea cual sea el orden de magnitud del problema, una organización voluntaria dedicará tiempo y dinero a la búsqueda de una solución.

Finalmente, Tocqueville se ocupa de la libertad de prensa. Cree que esta libertad encierra inconvenientes de todo tipo, porque los periódicos se inclinan a abusar de ella, y porque es difícil que no degenere en licencia. Pero agrega, de acuerdo con una fórmula que se asemeja a la de Churchill a propósito de la democracia, que hay un solo régimen peor aún que la licencia en el periodismo: la supresión de dicha licencia. En las sociedades modernas, la libertad total es preferible a la supresión total de la libertad. Y entre estas dos formas extremas, no hay otras intermedias[6].

En una tercera categoría de causas, Tocqueville agrupa las costumbres y las creencias. Y entonces desarrolla la idea fundamental de su obra, fundamental en lo que concierne a su interpretación de la sociedad norteamericana

[6] Convendría consultar igualmente las páginas que Tocqueville dedica al estudio del sistema jurídico norteamericano, a la función legal e incluso política del jurado.

y a la comparación explícita o implícita que realiza constantemente entre Estados Unidos y Europa.

Esa idea fundamental es que, en último análisis, las condiciones de la libertad son las costumbres y las creencias de los hombres (siendo la religión el factor decisivo de estas costumbres). A los ojos de Tocqueville, la sociedad norteamericana ha sabido fusionar el espíritu religioso y el espíritu de libertad. Si hubiéramos de buscar la causa única que hace probable la supervivencia de la libertad en Estados Unidos, y precario el porvenir de la libertad en Francia, la encontraríamos según Tocqueville en el hecho de que la sociedad norteamericana reúne en sí el espíritu religioso y el de libertad, mientras que la sociedad francesa está desgarrada por la oposición entre la Iglesia y la democracia, o la religión y la libertad.

En Francia, el conflicto entre el espíritu moderno y la Iglesia es la causa última de las dificultades con que tropieza la democracia para mantener su carácter liberal, mientras que, por el contrario, la semejanza de inspiración entre el espíritu religioso y el espíritu de libertad es el fundamento final de la sociedad norteamericana. «Ya he dicho lo suficiente —escribe Tocqueville— para demostrar el carácter real de la civilización anglonorteamericana. Es el producto (y este punto de partida debe estar presente sin cesar en el pensamiento) de dos elementos muy diferenciados, que por otra parte a menudo han luchado entre sí, pero que en Estados Unidos se han logrado hasta cierto punto fusionar y combinar maravillosamente; me refiero al espíritu religioso y al espíritu de libertad.» «Los fundadores de Nueva Inglaterra eran a la vez fogosos sectarios y renovadores exaltados. Sujetos por las más estrechas ataduras de ciertas creencias religiosas, estaban libres de todo prejuicio político. De ahí dos tendencias distintas, pero no contrarias, de las que es fácil encontrar la huella por doquier, tanto en las costumbres como en las leyes.»

Y un poco más adelante:

> «Así, en el mundo moral, todo está clasificado, coordinado, previsto, decidido de antemano. En el mundo político, todo es agitación, duda, incertidumbre. En uno, obediencia pasiva aunque voluntaria; en el otro, independencia, menosprecio de la experiencia y sospecha ante toda autoridad. Lejos de perjudicarse, estas dos tendencias en apariencia tan opuestas caminan de acuerdo y parecen prestarse mutuo apoyo. La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre, en el mundo político, un campo cedido por el Creador a los esfuerzos de la inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar que le está reservado, sabe que su imperio está tanto mejor establecido cuanto que no reina más que por sus propias fuerzas y domina sin apoyo sobre los corazones. La libertad ve la religión como la compañera de sus luchas y sus triunfos, cuna de su infancia, fuente divina de sus derechos. La considera la salvaguardia de las costumbres, y a las costumbres como la garantía de las leyes y la prenda de su propia supervivencia» (*O. C.*, t.I, pp. 43-44).

Al margen del estilo, que no sería el que se utilizaría hoy, considero este texto como una admirable interpretación sociológica del modo en que, en una civilización de tipo anglonorteamericana, el rigor religioso y la libertad política pueden fusionarse. Un sociólogo moderno traduciría estos fenómenos en conceptos más refinados. Multiplicaría las reservas y los detalles, pero la au-

dacia de Tocqueville no carece de atractivo. En su condición de sociólogo, se mantiene en la tradición de Montesquieu: escribe en un lenguaje general, es comprensible para todos, y le preocupa más dar forma literaria a la idea que multiplicar los conceptos y discriminar los criterios.

Tocqueville explica, siempre en *La democracia en América,* de qué modo las relaciones de la religión y la libertad se encuentran en Francia en el extremo opuesto de la situación que ocupan en Estados Unidos:

> «Cada día se me demuestra muy doctamente que todo está bien en América excepto precisamente ese espíritu religioso que admiro, y aprendo que no le falta a la libertad y a la dicha de la especie humana del otro lado del océano más que creer con Spinoza en la eternidad del mundo, y sostener con Cabanis que el cerebro segrega pensamiento. A eso no tengo nada que responder, en verdad, sino que los que hablan este lenguaje no han estado en América y no han visto nunca ni pueblos religiosos ni pueblos libres. Los espero, pues, a su regreso.
>
> Hay personas en Francia que ven en las instituciones republicanas el instrumento pasajero de su grandeza. Miden con la vista el espacio inmenso que separa sus vicios y sus miserias del poder y las riquezas y quisieran amontonar ruinas en ese abismo para tratar de rellenarlo. Mantienen con la libertad la misma relación que las compañías francas de la Edad Media con los reyes. Hacen la guerra por su propia cuenta, al mismo tiempo que alzan los colores reales. La república vivirá siempre el tiempo suficiente para arrancarlos de su bajeza actual. No es a ellos a quienes hablo. Pero hay otros que ven en la república un estado permanente y tranquilo, un objetivo necesario hacia el cual las ideas y las costumbres arrastran cada día a las sociedades modernas, y quisieran sinceramente preparar a los hombres a ser libres. Cuando éstos atacan a las creencias religiosas, obedecen a sus pasiones y no a su interés. El despotismo puede prescindir de la fe, pero la libertad no» (*O. C.*, t. I, p. 285).

Este texto, en ciertos aspectos admirable, es también típico del tercer partido de Francia, que no tendrá nunca fuerza suficiente para ejercer el poder, pues es simultáneamente demócrata, favorable o resignado a las instituciones representativas, y hostil a las pasiones antirreligiosas. Tocqueville es un liberal que habría deseado que los demócratas reconociesen la solidaridad necesaria entre las instituciones libres y las creencias religiosas.

Por lo demás, en función de sus conocimientos históricos y de sus análisis sociológicos, habría debido saber (y probablemente sabía) que esta reconciliación era imposible. El conflicto entre la Iglesia Católica y el espíritu moderno viene en Francia de una antigua tradición, al igual que la afinidad de la religión y la democracia en la civilización anglonorteamericana. Así pues, es necesario al mismo tiempo deplorar el conflicto y aclarar las causas, de difícil eliminación, pues el conflicto no se ha resuelto todavía hoy, transcurrido ya algo más de un siglo desde el momento en que Tocqueville escribía.

El tema fundamental de Tocqueville es por tanto el de la necesidad, en una sociedad igualitaria que quiere gobernarse a sí misma, de una disciplina moral inscrita en la conciencia de los individuos. Es necesario que en el fondo de su corazón, los ciudadanos se sometan a una disciplina que no esté impuesta simplemente por el temor al castigo. Y, a los ojos de Tocqueville, que en este punto continúa siendo discípulo de Montesquieu, la fe religiosa es el mejor factor de creación de esta disciplina moral.

Por otra parte, dejando de lado la influencia de sus sentimientos religiosos, los ciudadanos norteamericanos están bien informados; conocen los problemas de la vida cívica, y todos poseen instrucción en ese sentido. Finalmente, Tocqueville destaca el papel de la descentralización administrativa norteamericana, por oposición a la centralización administrativa francesa. Los ciudadanos norteamericanos tienen la costumbre de resolver los problemas colectivos en el nivel de la comuna. Por lo tanto se ven obligados a realizar el aprendizaje del autogobierno en el medio limitado que pueden conocer personalmente, y extienden el mismo espíritu a los asuntos del Estado.

Este análisis de la democracia norteamericana difiere evidentemente de la teoría de Montesquieu, que se refería a las repúblicas antiguas. Pero el propio Tocqueville cree que su teoría de las sociedades democráticas modernas es una ampliación y una renovación de la concepción de Montesquieu.

En un texto incluido entre los materiales de preparación del segundo volumen de *La democracia en América,* compara personalmente su interpretación de la democracia norteamericana con la teoría de la república de Montesquieu: «No debe tomarse la idea de Montesquieu en un sentido estrecho. Lo que este gran hombre quiso decir es que la república sólo podía subsistir por la acción de la sociedad sobre sí misma. Lo que Montesquieu entiende por virtud es el poder moral que ejerce cada individuo sobre él mismo y que le impide violar el derecho de los demás. Cuando este triunfo del hombre sobre las tentaciones es el resultado de la debilidad de la tentación o del cálculo del interés personal, no es una forma de virtud a los ojos del moralista, pero entra en la idea de Montesquieu, que hablaba del efecto mucho más que de su causa. En Estados Unidos ocurre que la virtud no es grande, pero la tentación es pequeña, lo que viene a significar lo mismo. No es grande el desinterés, pero sí lo es el interés bien entendido, lo cual es prácticamente equivalente. Por tanto, Montesquieu tenía razón cuando hablaba de la virtud antigua, y lo que dijo de los griegos y los romanos es aplicable aún a los norteamericanos».

Este texto nos permite realizar la síntesis de las relaciones entre la teoría de la democracia moderna según Tocqueville y la teoría de la república antigua según Montesquieu.

Ciertamente, hay diferencias esenciales entre la república vista por Montesquieu y la democracia vista por Tocqueville. La democracia antigua era igualitaria y virtuosa, pero frugal y combativa. Los ciudadanos tendían a la igualdad porque se negaban a dar la primacía a las consideraciones de carácter comercial. Por el contrario, la democracia moderna es fundamentalmente una sociedad comerciante e industrial. No se puede decir por tanto que el interés no sea el sentimiento dominante. La democracia moderna se basa necesariamente en el interés bien entendido. El principio (en el sentido de Montesquieu) de la democracia moderna, según Tocqueville, es por lo tanto el interés, no la virtud. Pero como este texto indica, entre el interés, principio de las democracias modernas, y la virtud, principio de la república antigua, hay elementos comunes. En ambos casos, los ciudadanos deben someterse a una disciplina moral, y la estabilidad del Estado se funda en la influencia predominante que las costumbres y las creencias ejercen sobre la conducta de los individuos.

En general, en *La democracia en América,* Tocqueville se muestra como sociólogo al estilo de Montesquieu, e incluso podría afirmarse que lo es en los dos estilos que Montesquieu nos ha legado.

La síntesis de los diferentes aspectos de una sociedad se realiza en el *Espíritu de las leyes* mediante el concepto de espíritu de una nación. Según Montesquieu, uno de los primeros objetivos de la sociología es aprehender el conjunto de una sociedad. En realidad, Tocqueville quiere capturar el espíritu de la nación de los Estados Unidos, y para ello utiliza las diferentes categorías que Montesquieu estableció en *El espíritu de las leyes.* Comienza estableciendo una distinción entre las causas históricas y las causas actuales, entre el medio geográfico y la tradición histórica, la acción de las leyes y la acción de las costumbres. Todos estos elementos son luego reagrupados en un conjunto que defina en su singularidad a una sociedad única: la norteamericana. La descripción de esta sociedad singular se lleva a cabo mediante la combinación de varios tipos diferentes de explicación, de acuerdo con un grado de abstracción o de generalidad mayor o menor.

Pero como se verá más adelante, en el análisis del segundo volumen de *La democracia en América,* Tocqueville se fija un segundo objetivo de la sociología y practica otro método. Se fija un tema más abstracto y a un nivel superior de generalidad: el problema de la democracia en las sociedades modernas, o sea, que se propone el estudio de un tipo ideal, comparable al tipo de régimen político que consideró Montesquieu en la Primera Parte de *El espíritu de las leyes.* Partiendo de la idea abstracta de una sociedad democrática, Tocqueville se pregunta por la forma política que ésta puede revestir, por qué adopta aquí cierta forma y una distinta en otros lugares. Dicho en otras palabras, Tocqueville comienza por definir un tipo ideal, el de la sociedad democrática, y utilizando un método comparativo trata de determinar la acción de las diversas causas; por utilizar su propio lenguaje, va de las causas más generales a las más particulares.

En Tocqueville, al igual que en Montesquieu, hay dos métodos sociológicos, y de ellos uno desemboca en el retrato de una colectividad singular, y el otro propone el problema histórico abstracto de una sociedad de cierto tipo.

Tocqueville no es en modo alguno un admirador ingenuo de la sociedad norteamericana. En el fondo de su ser sigue conservando una jerarquía de valores tomada de la clase a la que pertenece, la aristocracia francesa; es sensible a la mediocridad que es característica de una civilización de este nuevo orden. No ha mostrado ante la democracia moderna ni el entusiasmo de quienes esperaban de ella una transfiguración del destino humano, ni la hostilidad de los que veían en ella la descomposición misma de la sociedad. Para él, la democracia estaba justificada por el hecho de que favorecía el bienestar del mayor número; pero este bienestar carecería de brillo y de grandeza, y no dejaría de implicar ciertos riesgos políticos y morales.

En efecto, toda democracia tiende a la centralización. Por consiguiente, tiende a una suerte de despotismo, que corre peligro de degenerar en el despotismo de un hombre. La democracia implica permanentemente el peligro de una tiranía de la mayoría. Todo régimen democrático postula que la mayoría

tiene razón, y quizá sea difícil impedir que una mayoría abuse de su victoria y oprima a la minoría.

La democracia, dice también Tocqueville, tiende a generalizar el espíritu de corte, entendiéndose que el soberano a quien los candidatos a los cargos procurarán halagar es el pueblo y no el monarca. Pero halagar al soberano popular no es mejor que halagar al soberano monárquico. Tal vez sea aún peor, porque el espíritu de corte en la democracia es lo que en lenguaje corriente se denomina demagogia.

Por otra parte, Tocqueville fue muy consciente de los dos grandes problemas que afrontaba la sociedad norteamericana: los de las relaciones entre los blancos y los indios, y entre los blancos y los negros. Si un problema amenazaba la existencia de la Unión, ese era sin duda el de los esclavos del Sur. Tocqueville manifestaba en este sentido un sombrío pesimismo. Creía que a medida que la esclavitud desapareciese y que la igualdad jurídica tendiese a manifestarse entre negros y blancos, caerían las barreras que separaban las costumbres de las dos razas.

En último análisis no había más que dos soluciones: o la mezcla de razas o la separación. Pero la mayoría blanca se opondría a dicha mezcla; y una vez concluida la esclavitud, la separación sería casi inevitable. Tocqueville preveía conflictos terribles.

Un texto sobre las relaciones entre blancos e indios, en el mejor estilo de Tocqueville, permite oír la voz de este hombre solitario:

> «Los españoles lanzan sus perros contra los indios como sobre bestias feroces, saquean el Nuevo Mundo como a una ciudad tomada al asalto, sin discernimiento y sin piedad, pero no pueden destruirlo todo. La furia tiene un término. El resto de las poblaciones indias que escapa a las masacres acaba por mezclarse con los vencedores y adoptar su religión y sus costumbres. La conducta de los americanos de los Estados Unidos hacia los indígenas refleja, por el contrario, el más puro amor a las formas y a la legalidad. Con tal de que los indios permanezcan en estado salvaje, los estadounidenses no se entrometen en modo alguno en sus asuntos y los tratan como a pueblos independientes, no se permiten ocupar sus tierras sin haberlas adquirido debidamente por medio de un contrato, y si, por casualidad, una nación india no puede ya vivir en su territorio, la toman frecuentemente de la mano y la conducen ellos mismos a morir fuera del país de sus padres. Los españoles, con ayuda de monstruosidades sin igual, cubriéndose de una vergüenza indeleble, no pudieron exterminar a la raza india, y ni siquiera impedirle compartir sus derechos. Los norteamericanos de Estados Unidos han obtenido este doble resultado con una maravillosa facilidad, tranquilamente, legalmente, filantrópicamente, sin derramar sangre, sin violar, a los ojos del mundo, uno solo de los grandes principios de la moral. No se podrían destruir los hombres respetando mejor las leyes de la humanidad» (*O. C.*, t. I, p. 326).

Este texto, en el que Tocqueville ignora la regla de los sociólogos modernos de abstenerse de juicios de valor y del uso de la ironía[7], es característico

[7] Habría que agregar que Tocqueville es probablemente injusto: las diferencias entre las relaciones indionorteamericanas y las hispanoindias no estaban dictadas únicamente por la actitud de unos y otros, sino también por la diferente densidad de la población india en el norte y en el sur.

del humanitarismo de un aristócrata. En Francia acostumbramos a creer que sólo los hombres de izquierda son humanistas. Tocqueville había dicho que en Francia los radicales, los republicanos extremos no son humanitarios, sino revolucionarios embriagados de ideología y dispuestos a sacrificar a millones de hombres en beneficio de sus ideas. Condenaba a los ideólogos de izquierda, representativos del partido intelectual francés, pero igualmente condenaba al espíritu reaccionario de los aristócratas, nostálgicos de un orden desaparecido definitivamente.

Tocqueville es un sociólogo que no deja de juzgar al mismo tiempo que describe. En este sentido pertenece a la tradición de los filósofos políticos clásicos, para quienes hubiese sido inconcebible analizar los regímenes sin juzgarlos simultáneamente.

En la historia de la sociología, está situado muy cerca de la filosofía clásica, tal como es interpretada por Léo Strauss[8].

Dice Aristóteles que no es posible interpretar con acierto la tiranía si no se ve en ella el régimen más opuesto que quepa imaginar a lo que podemos considerar el mejor de los regímenes, pues la realidad del hecho es inseparable de su calidad. Querer describir a las instituciones sin juzgarlas equivale a ignorar lo que las constituye como tales.

Tocqueville se atiene a esta práctica. Su descripción de los Estados Unidos es al mismo tiempo la explicación de las causas que contribuyen a salvaguardar la libertad en una sociedad democrática. Muestra en cada momento lo que amenaza el equilibrio de la sociedad norteamericana. Este tratamiento implica de por sí un juicio, y Tocqueville no pensaba que contravenía las reglas de la ciencia social cuando juzgaba en y a través de su propia descripción. Si se lo hubiese interrogado, probablemente habría respondido, como Montesquieu o en todo caso como Aristóteles, que la descripción no puede ser fiel si no incluye juicios intrínsecamente vinculados con la descripción misma, pues un régimen es lo que es por su calidad misma, y no es posible describir una tiranía si no se explica su condición de tal.

---

[8] Dos obras de LÉO STRAUSS fueron traducidas al francés: *De la Tyrannie,* precedida del *Hiéron* de Jenofonte y seguida de *Tyrannie et Sagesse,* de ALEXANDRE KOJÈVE, París, Gallimard, 1954; *Droit naturel et Histoire,* París, Plon, 1954.

Véase también: *Persécution and the Art of Writing,* Nueva York, The Free Press, 1952; *The Political Philosophy of Hobbes.* its *Basis and* its *Genesis,* Chicago, University of Chicago Press, 1952.

Según Léo Strauss: «La ciencia política clásica debe su existencia a la perfección humana o a la manera en que los hombres deberían vivir, y alcanza su punto culminante en la descripción del mejor sistema político. Este sistema debería ser realizable sin cambio alguno, milagroso o no en la naturaleza humana, mas su realización no se consideraba probable, porque se pensaba que ésta dependía del azar. Maquiavelo ataca esta idea, postulando que cada uno debe analizar sus posiciones, no sobre la cuestión de saber cómo los hombres deberían vivir, sino cómo viven realmente; y sugiriendo que el azar pueda ser o sea controlado. Fue esta crítica la que suministró las bases de todo el pensamiento político específicamente moderno» (*De la Tyrannie, op. cit.,* p. 45).

3. *El drama político de Francia*

El Antiguo Régimen y la Revolución representa una tentativa comparable a la de Montesquieu en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia.* Es un ensayo de explicación sociológica de unos acontecimientos históricos.

Tocqueville concibe tan claramente como Montesquieu los límites de la explicación sociológica. Uno y otro piensan, en efecto, que los grandes acontecimientos se explican por las grandes causas, pero que el detalle de los acontecimientos no puede deducirse de los datos estructurales.

Tocqueville estudia a Francia, hasta cierto punto, pensando en Estados Unidos. Procura comprender por qué Francia tienen tantas dificultades para ser una sociedad políticamente libre pese a ser o parecer democrática, del mismo modo que, en el caso de Estados Unidos, buscó determinar las causas del fenómeno inverso, es decir, la persistencia de la libertad política a causa o a pesar del carácter democrático de la sociedad.

El Antiguo Régimen y la Revolución es una interpretación sociológica de una crisis histórica que se propone hacer inteligibles los sucesos ocurridos. Inicialmente, Tocqueville observa y razona como un sociólogo. Se niega a aceptar que la crisis revolucionaria sea un simple y mero accidente. Afirma que las instituciones del antiguo régimen se derrumbaron tan pronto fueron arrolladas por la tempestad revolucionaria. Y añade que la crisis revolucionaria tuvo caracteres específicos porque se desarrolló a la manera de una revolución religiosa.

> «La Revolución Francesa actuó con respecto a este mundo precisamente de la misma manera en que la revolución religiosa lo hizo con respecto al otro. Consideró al ciudadano abstractamente, al margen de cualquier forma particular de sociedad, del mismo modo que la religión considera al hombre en general independientemente del lugar y del tiempo. No se limitó a investigar tan solo cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales de los hombres en materia política. Fue por remontarse así hasta lo que era menos particular, y por así decirlo más natural desde el punto de vista del estado social y del gobierno, por lo que pudo hacerse comprensible para todos e imitable en cientos de lugares simultáneamente» (*O. C.*, t. II, 1.er vol., p. 89).

Esta coincidencia entre una crisis política y una especie de revolución religiosa es al parecer una de las características de las grandes revoluciones de las sociedades modernas. A los ojos de un sociólogo de la escuela de Tocqueville, la Revolución Rusa de 1917 tiene también la peculiaridad de ser a la vez una revolución de esencia religiosa.

Creo que es posible ofrecer la siguiente fórmula general: Toda revolución política exhibe ciertos caracteres de revolución religiosa cuando aspira a una validez universal y se presenta como el camino de salvación de toda la humanidad.

Para definir mejor su método, Tocqueville agrega: «Hablo de las clases; sólo ellas deben ser el contenido de la historia». Esta frase es textual, y sin em-

bargo estoy seguro de que si una revista la publicase, agregándole la pregunta: ¿De quién es? cuatro de cada cinco respuestas serían: de Karl Marx. La frase va unida a la proposición: «Se me pueden oponer sin duda los individuos» (*Ibíd.*, p. 179).

Esas clases cuyo papel decisivo evoca Tocqueville son: La nobleza, la burguesía, los campesinos y, en un plano inferior, los obreros. Por lo tanto, las clases que él distingue ocupan un lugar intermedio entre los órdenes del Antiguo Régimen y las clases de las sociedades modernas. Por otra parte, Tocqueville no elabora una teoría abstracta de las clases. No ofrece de ellas una definición, ni enumera sus características; pero considera los principales grupos sociales de la Francia del Antiguo Régimen en el momento de la Revolución, para explicar los acontecimientos.

A continuación, Tocqueville se pregunta: ¿Por qué, estando derrumbándose en toda Europa el conjunto de las instituciones que articulaban el Antiguo Régimen, la Revolución estalló en Francia? ¿Cuáles son los fenómenos principales que dan cuenta de este acontecimiento?

El primero de estos fenómenos, estudiado ya indirectamente en *La Democracia en América,* fue la centralización y la uniformidad administrativas. La Francia del Antiguo Régimen contenía sin duda una gran variedad provincial y local de legislaciones y reglamentos, pero la administración real de los intendentes era cada vez más la fuerza eficaz. La diversidad ya no era más que una supervivencia vana, Francia estaba administrada desde el centro y exhibía una uniformidad administrativa mucho antes de que estallase la tempestad revolucionaria. «Es asombrosa la sorprendente facilidad con que la Asamblea Constituyente pudo barrer de un solo golpe todas las antiguas provincias de Francia, varias de las cuales eran aún más antiguas que la monarquía, y dividir metódicamente el reino en 83 distritos diferentes, como si se hubiese tratado del suelo virgen del Nuevo Mundo. Nada pudo sorprender más e incluso espantar al resto de Europa, que no estaba preparada para un espectáculo semejante. Es la primera vez, decía Burke, que vemos a un grupo de hombres despedazar de manera tan bárbara a su propia patria. Parecía, en efecto, que se estuviesen desgarrando cuerpos vivos, cuando, en realidad, lo que se estaba despedazando eran sólo cosas muertas.» «Precisamente cuando París acababa de conquistar esa apariencia de omnipotencia, podía verse que en su seno mismo se estaba operando otro cambio, que merece igualmente la atención de la historia. En lugar de limitarse a ser una ciudad de intercambios, de negocios, de consumo y de placer, París acababa de convertirse en una ciudad de fábricas y de manufacturas; un segundo hecho que confería al primero un carácter nuevo y más formidable...»

Aunque los documentos estadísticos del Antiguo Régimen merecen con mucha frecuencia muy poco crédito, creo que se puede afirmar sin temor que, durante los sesenta años que precedieron a la Revolución Francesa, el número de obreros creció por encima del doble en París, mientras que en el mismo período la población general de la ciudad sólo aumentó en un tercio» (*O. C.*, t. II, 1.er vol., pp. 141 y 142).

Vale la pena recordar aquí el libro de J. F. Gravier, *Paris et* le *désert français*[9]. Según Tocqueville, París se convirtió en el centro industrial de Francia ya antes de fines del siglo XVIII. Las consideraciones acerca del distrito parisiense y el modo de impedir la centralización industrial en la capital no son de fecha reciente. En segundo lugar, en esta Francia administrada desde el centro, y donde los reglamentos se aplicaban de un extremo a otro del país, la sociedad tenía, por así decirlo, un carácter disperso. Los franceses no podían discutir sus problemas, porque carecían de la condición esencial para la formación de un cuerpo político, es decir, la libertad.

Tocqueville ofrece una descripción puramente sociológica de lo que Durkheim habría denominado la desintegración de la sociedad francesa. No había unidad entre las clases privilegiadas, ni de manera general entre las diferentes clases de la nación, a causa de la falta de libertad política. Persistía la separación entre los grupos privilegiados del pasado, que habían perdido su función histórica, pero conservado sus privilegios, y los grupos de la sociedad nueva, que representaban un papel decisivo pero se mantenían separados de la antigua nobleza. «Hacia fines del siglo XVIII, escribe Tocqueville, aún era posible percibir una diferencia entre las formas de la nobleza y las de la burguesía, pues nada se iguala más lentamente que esta superficie de las costumbres a la que denominamos los usos; pero, en el fondo, todos los hombres situados por encima del pueblo se asemejaban. Tenían las mismas ideas, los mismos hábitos, los mismos gustos, se entregaban a los mismos placeres, leían los mismos libros, y hablaban idéntico lenguaje. Diferían entre sí sólo por los derechos. Dudo de que esto siga ocurriendo aún en el mismo grado en ningún otro país, ni siquiera en Inglaterra, donde las diferentes clases, aunque vinculadas sólidamente entre sí por intereses comunes, difieren todavía a menudo por el espíritu y las costumbres; pues la libertad política, que posee este admirable poder de crear entre todos los ciudadanos relaciones necesarias y vínculos mutuos de dependencia, no los hace por eso semejantes. El gobierno de uno solo es el factor que, a la larga, siempre produce el efecto inevitable de asemejar entre sí a los hombres, y de hacerlos mutuamente indiferentes a la suerte de los demás» (*Ibíd.*, p. 146).

Éste es el centro del análisis sociológico que Tocqueville aplica a Francia. Los diferentes grupos privilegiados de la nación francesa tendían simultáneamente a la uniformidad y a la separación. De hecho, eran semejantes unos a otros, pero estaban separados por privilegios, usos, tradiciones, y la falta de libertad política les impedía adquirir ese sentido de la solidaridad que es indispensable para la salud del cuerpo político.

---

[9] J. F. GRAVIER, *Paris et le désert français*, 1.ª edición, París, Le Portulan, 1947; 2.ª edición totalmente revisada, París, Flammarion, 1958. El primer capítulo de este libro incluye una cita de *El Antiguo Régimen y la Revolución*.

Del mismo autor, véase también *L'Aménagement du territoire et l'avenir des régions françaises*, París, Flammarion, 1964.

«La división de las clases fue el crimen de la antigua realeza y más tarde se convirtió en su excusa, pues cuando todos los que forman el sector rico e ilustrado de la nación ya no pueden entenderse y ayudarse mutuamente en el gobierno, se torna imposible la administración misma del país y es necesaria la intervención de un amo» (*Ibíd.*, p. 166).

Es éste un texto fundamental. Por de pronto, puede verse en él la concepción más o menos aristocrática del gobierno de las sociedades, característica tanto de Montesquieu como de Tocqueville. Únicamente el sector rico e ilustrado puede ejercer el gobierno de la nación. Los dos autores no vacilan en reunir ambos adjetivos. No son demagogos, el vínculo entre los dos términos les parece evidente. Pero tampoco son cínicos, pues para ellos este fenómeno era cosa sobreentendida. Escribían en una época en la cual los que no poseían medios materiales no podían instruirse. En el siglo XVIII, sólo el sector rico de la nación podía tener cultura.

Por otra parte, Tocqueville cree observar, y justamente a mi entender, que el fenómeno característico situado en el origen de la Revolución en Francia, y personalmente añadiría que fue el punto de partida de todas las revoluciones francesas, fue la incapacidad de los grupos privilegiados de la nación francesa para llegar a un acuerdo sobre el modo de gobernar el país. Este fenómeno explica la frecuencia de los cambios de régimen.

El análisis de Tocqueville sobre las características de la política francesa exhibe, a mi entender, una lucidez tan notable que lo hace aplicable a toda la historia política de Francia durante los siglos XIX y XX. Y esto explica el extraño fenómeno de que, entre los países de Europa occidental, Francia haya sido, durante todo el siglo XIX y hasta fecha reciente en el siglo XX, la nación que tanto en lo económico como en lo social la que menos se ha transformado, y quizá también la que ha mostrado una mayor turbulencia en el aspecto político. La combinación de este conservadurismo economico-social y de esta agitación política, que se explica muy fácilmente en el marco de la sociología de Tocqueville, es más difícil de entender si se busca una correspondencia biunívoca entre los datos sociales y los datos políticos.

«Cuando las diferentes clases que formaban la sociedad de la antigua Francia se aproximaron hace sesenta años, después de haber estado aisladas durante tanto tiempo por tan elevado número de barreras, contactaron inicialmente sólo a través de los puntos dolorosos, y el reencuentro sirvió únicamente para que se desgarraran mutuamente. Todavía en nuestro tiempo [es decir, hace un siglo] sobreviven aún sus celos y sus odios» (*Ibíd.*, p. 167).

La tesis fundamental de la interpretación de la sociedad francesa en Tocqueville, es por consiguiente que Francia, hacia el fin del Antiguo Régimen, era a la vez, entre todas las sociedades europeas, la sociedad más democrática —en el sentido que el autor asigna a esta palabra, es decir, la sociedad en la cual la tendencia a la uniformidad de las condiciones y a la igualdad social de las personas y los grupos era más acentuada—, y también aquella en la cual la libertad política era menor, la sociedad más cristalizada en instituciones tradicionales que correspondían cada vez menos a la realidad.

Es indudable que si Tocqueville hubiese elaborado una teoría de las revoluciones de los tiempos modernos, habría ofrecido una concepción distinta de la marxista, o por lo menos de la concepción marxista según la cual la revolución socialista debe sobrevenir en el momento de la culminación del desarrollo de las fuerzas productivas en el seno del régimen de propiedad privada.

Tocqueville ha sugerido, e incluso advertido explícitamente en diversas ocasiones, que las grandes revoluciones de los tiempos modernos serán las que señalen el paso del Antiguo Régimen a la democracia. Dicho de otro modo, su concepción de las revoluciones es esencialmente política. Es la resistencia de las instituciones políticas del pasado al movimiento democrático moderno lo que puede provocar aquí y allá la explosión. Tocqueville agregaba que estas revoluciones estallan, no cuando las cosas empeoran, sino cuando mejoran[10].

Tocqueville no habría dudado un solo instante de que la Revolución Rusa habría encajado en su esquema político de las revoluciones mucho mejor que en el esquema marxista. La economía rusa conoció un despegue del movimiento de ascenso en los años de la década de 1880; entre 1880 y 1914 exhibió una de las tasas de crecimiento más elevadas de Europa[11]. Por otra parte,

---

[10] El capítulo 4 del libro III de *El Antiguo Régimen y la Revolución* lleva por título: «El reinado de Luis XIV fue la época más próspera de la antigua monarquía, y cómo esta misma prosperidad anticipó la revolución» (*O. C.*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 250-259). Esta idea, que en aquella época era relativamente nueva, ha sido retomada por los historiadores modernos de la Revolución. A. Mathiez escribe: «La Revolución estallará, no en un país agotado, sino por el contrario en un país floreciente, en pleno desarrollo. La miseria, que determina a veces revueltas, no puede provocar grandes trastornos sociales. Estos nacen siempre del desequilibrio de las clases» (*La Révolution Française*, tomo 1. *La Chute de la Royauté*, París, Armand Colin, 1951, [1.ª edición en 1921], p. 13). Esta idea aparece más determinada y detallada por Ernest Labrousse en su gran obra: *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, París, P.U.F., 1944.

[11] De 1890 a 1913 se duplicó en Rusia el número de obreros de la industria, que pasó de 1,5 a 3 millones. La producción de las empresas industriales se multiplicó por cuatro. La producción de carbón pasó de 5,3 a 29 millones de toneladas, la de acero de 0,7 a 4 millones de toneladas, la de petróleo de 3,2 a 9 millones de toneladas. En valor constante, el ingreso nacional aumentó globalmente, según Prokopowicz, en un 40 por 100, y por persona en un 17 por 100 entre 1900 y 1913. Los progresos en educación fueron igualmente considerables. En 1874 sólo el 21,4 por 100 de los hombres sabían leer y escribir, y en 1914 esa cifra se había elevado al 67,8 por 100. De 1880 a 1914 el número de alumnos de las clases elementales pasó de 1.141.000 a 8.147.000. En su obra sobre *El capitalismo en Rusia*, Lenin observaba que desde 1899 los progresos de la industria eran más veloces en Rusia que en Europa occidental, e incluso que en los Estados Unidos. Y agregaba: «El desarrollo del capitalismo en los países jóvenes es muy acelerado gracias a la ayuda y el ejemplo de los países más antiguos». Un economista francés, Edmond Théry, de regreso de un largo viaje de estudios a Rusia, escribía en 1914 en un libro titulado *La Transformation économique de la Russie*: «Si en las grandes naciones europeas las cosas ocurren entre 1912 y 1950 tal como han ocurrido entre 1900 y 1912, hacia mediados de este siglo Rusia dominará a Europa, tanto desde el punto de vista político como del económico y el financiero». Las características del crecimiento ruso antes de 1914 eran:

— La muy importante participación del capital extranjero (lo cual se traducía en el plano del cambio en un importante déficit de la balanza comercial).

— La estructura realmente moderna y concentrada del capitalismo.

— La gran influencia del estado zarista tanto en la creación de la infraestructura como en la organización de los circuitos financieros.

la Revolución Rusa comenzó por una rebelión contra las instituciones políticas del Antiguo Régimen, en el sentido en el que se habla de Antiguo Régimen a propósito de la Revolución Francesa. Si se le hubiese objetado que el partido que asumió el poder en Rusia afirmó una ideología muy distinta, habría respondido que la característica de las revoluciones democráticas era a su entender la de afirmar la libertad y tender de hecho a la centralización política y administrativa. Tocqueville no habría encontrado ninguna dificultad en integrar estos fenómenos en su sistema; por otra parte, varias veces evocó la posibilidad de un Estado que tratase de dirigir a todo el conjunto de la economía.

En la perspectiva de su teoría, la Revolución Rusa ha sido el derrumbe de las instituciones políticas del Antiguo Régimen en una fase de modernización de la sociedad. Esta explosión se vio favorecida por la prolongación de una guerra. Y todo ello condujo a un gobierno que, a la vez que hacía suyo el ideal democrático, llevó a su extremo la idea de la centralización administrativa y de la gestión estatal del conjunto de la sociedad.

* * *

Dos alternativas han obsesionado a los historiadores de la Revolución Francesa. ¿Fue una catástrofe o un hecho beneficioso, una necesidad o un accidente? Tocqueville rehusa afirmar una u otra de las tesis extremas. A sus ojos, la Revolución Francesa no es evidentemente un accidente puro y simple; era necesaria, en el sentido de que un día u otro el movimiento democrático debía desbordar a las instituciones del Antiguo Régimen; pero no era necesaria en la forma exacta que adoptó y en el detalle de sus episodios. ¿Fue beneficiosa o catastrófica? Tocqueville respondería probablemente que fue ambas cosas a la vez. Más exactamente, en su libro aparecen todos los elementos de la crítica practicada por los hombres de derechas con respecto a la Revolución Francesa; pero hallamos a la vez en él la justificación mediante la historia, o a veces mediante lo inevitable, de lo ocurrido, mezclada con un sentimiento de nostalgia de que las cosas no se hubieran desarrollado de otro modo.

La crítica de la Revolución Francesa está centrada sobre todo en los hombres de letras, que en el siglo XVIII se denominaba filósofos y que en el siglo XX son llamados intelectuales. Los filósofos, los hombres de letras o los intelectuales se critican mutuamente de muy buena gana. Tocqueville comenta el papel que representaron los escritores en Francia en el siglo XVIII y durante la Revolución, de la misma manera que nosotros continuamos comentando, con admiración o pesar, el papel que estos hombres representan hoy. «Los escritores no sólo aportaron sus ideas al pueblo que hizo la Revolución; le infundieron también su temperamento y su humor. Bajo su prolongado imperio, a falta de otros guías, y en medio de una ignorancia profunda que inducía a vivir de la práctica, gracias a su lectura, toda la nación acabó por adquirir los instintos, el giro espiritual, el gusto y hasta los defectos naturales de los escritores, de manera que cuando el pueblo tuvo al fin que actuar, transportó a la política todos los hábitos de aquella literatura.» «Cuando se estudia la historia de nuestra Revolución, se advierte que fue realizada precisamente con

el mismo espíritu que indujo a escribir tantos libros abstractos acerca del gobierno. La misma inclinación a las teorías generales, a los sistemas legislativos integrales y a la exacta simetría de las leyes; el mismo menosprecio por los hechos concretos; la misma confianza en la teoría, el mismo gusto por lo original, lo ingenioso y lo nuevo en las instituciones; el mismo afán de reorganizar simultáneamente la constitución toda de acuerdo con las reglas de la lógica y según un plan único, en lugar de tratar de mejorarla en sus partes. ¡Terrible espectáculo! Porque lo que es cualidad en el escritor es a veces vicio en el estadista, y las mismas cosas que a menudo permitieron escribir hermosos libros pueden provocar grandes revoluciones» (*O. C.*, t. II, 1er. vol., p. 200).

Este texto ha generado una amplia literatura. El primer tomo de la obra *Origines de la France contemporaine* de Taine, por ejemplo, no es más que el desarrollo de este tema de los perjuicios provocados por los escritores y los hombres de letras[12].

Tocqueville desarrolla su crítica analizando lo que él denomina la irreligión profunda que se había difundido en una parte de la nación francesa. Creía que la conjunción del espíritu religioso y el espíritu de libertad era el fundamento de la democracia liberal norteamericana. Como contrapartida exacta, hallamos en *El Antiguo Régimen y la Revolución* la descripción de una situación opuesta[13]. El sector del país que había adoptado la ideología democrática no sólo había perdido la fe, sino que exhibía posturas anticlericales y antirreligiosas. Por otra parte, Tocqueville manifiesta una profunda admiración por el clero del Antiguo Régimen[14] y manifiesta explícita y francamente su pesar porque no haya sido posible salvaguardar, por lo menos en parte, el papel de la aristocracia en la sociedad moderna.

Esta tesis, que no forma parte de las ideas hoy en boga, es muy característica de Tocqueville.

---

[12] H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine*, París, Hachette, 1876-1893, La obra de Taine consta de tres partes: I. *L'Ancien Régime* (2 vols.); II. *La Révolution* (6 vols.); III, *Le Régime moderne* (3 vols.). Las páginas sobre el papel de los intelectuales en la crisis del Antiguo Régimen y la evolución de la Revolución se encuentran en los libros III y IV, de la primera parte. Estos libros se titulan: «L'esprit et la doctrine» y «La propagation de la doctrine». Véanse sobre todo los capítulos 2 (L'esprit classique), 3 y 4 del libro III.

Para corregir lo que hay de excesivo en esta interpretación, es necesario leer el excelente libro de D. MORNET, *Les Origines intellectuelles de la Révolution*, París, 1933, D. Mornet demuestra que, en muy gran medida, los escritores y los hombres de letras no se asemejaban a la imagen que de ellos ofrecen Tocqueville y Taine.

[13] *El Antiguo Régimen y la Revolución.* El capítulo 2 del libro III se titula: «Cómo la irreligión se convirtió en una pasión general y dominante entre los franceses del siglo XVIII, y qué clase de influencia ejerció sobre el carácter de la Revolución»».

[14] «No sé si en general y a pesar de los vicios escandalosos de algunos de sus miembros, ha habido con anterioridad en el mundo algún clero más admirable que el clero católico de Francia en el momento en que lo sorprendió la Revolución, más ilustrado, más nacional, menos atrincherado en las meras virtudes privadas, mejor provisto de virtudes públicas, y al mismo tiempo de mayor fe, como ha demostrado la persecución. He comenzado el estudio de la antigua sociedad lleno de prejuicios contra él, y lo he acabado lleno de respeto» (*El Antiguo Régimen y la Revolución*, México: Fdo. Cult. Económica, 1996, p. 196).

«Mezclados con sus prejuicios y sus defectos, afirma Tocqueville cuando lee sus cuadernos [presentados a los Estados Generales por la nobleza], son perceptibles el espíritu y algunas de las grandes cualidades de la aristocracia. Habrá que lamentar siempre que en lugar de someter a esta nobleza al imperio de las leyes, se la haya abatido y desarraigado. Al obrar así, se ha quitado a la nación una parte necesaria de su sustancia e inferido a la libertad una herida que no curará jamás. Una clase que ha sido durante siglos la primera adquiere, en este prolongado e indiscutido uso de la grandeza, cierto orgullo del corazón, una confianza natural en sus fuerzas, el hábito de ser considerada, todo lo cual la convierte en el punto más resistente del cuerpo social. No sólo tiene ella costumbres viriles, sino que refuerza con su ejemplo la virilidad de las restantes clases. Si se la extirpa, se enerva hasta a sus propios enemigos. Nada podría reemplazarla del todo, y ella misma sería incapaz de renacer; puede recuperar los títulos y los bienes, pero no el alma de sus padres» (*O. C.*, t. II, 1er. vol., p. 170).

El significado sociológico de este pasaje es que para salvaguardar la libertad en la sociedad democrática, es necesario que los hombres posean el sentido y el gusto de la libertad.

Bernanos ha dicho, en páginas que carecen de la precisión del análisis de Tocqueville pero que llegan a la misma conclusión, que no basta con tener instituciones de libertad, elecciones, partidos, y parlamento, sino que es necesario también que los hombres posean cierto gusto por la independencia, cierto sentido de la resistencia al poder para que la libertad sea auténtica.

El juicio de Tocqueville acerca de la Revolución, los sentimientos que lo animan respecto de ella son exactamente los que Auguste Comte habría denominado aberrantes. A los ojos de Comte, la tentativa de la Asamblea Constituyente estaba condenada porque apuntaba a una síntesis entre las instituciones teológicas y feudales del Antiguo Régimen y las instituciones de los tiempos modernos. Pero, afirmaba Comte con su habitual intransigencia, la síntesis de instituciones derivadas de modos de pensar radicalmente opuestos es imposible. Por su parte, lo que Tocqueville habría deseado concretamente no era que el movimiento democrático respetase las instituciones de la antigua Francia —este movimiento era irresistible—, sino que conservase todo lo posible las instituciones del Antiguo Régimen bajo la forma de monarquía, y también algo del espíritu aristocrático que contribuyese a salvaguardar las libertades en una sociedad consagrada a la búsqueda del bienestar y condenada a la revolución social.

Para un sociólogo como Comte, la proyectada síntesis de la Asamblea Constituyente era imposible desde el principio mismo. Para un sociólogo como Tocqueville, esta síntesis, posible o no —él mismo no se pronuncia sobre este punto—, habría sido deseable en todo caso. Desde el punto de vista político, Tocqueville apoyaba la primera Revolución Francesa, la de la Asamblea Constituyente, y hacia ese período se dirigen sus miradas nostálgicas. A sus ojos, el gran momento de la Revolución Francesa y de Francia está representado por los años 1788-1789, el momento en que los franceses se veían animados por una confianza y una esperanza ilimitadas.

«No creo que en ningún momento de la historia se haya visto, en ningún punto de la tierra, un número tal de hombres, tan sinceramente apasionados por el bien público, tan realmente olvidados de sus propios intereses, tan absortos en la contemplación

de un gran plan, tan resueltos a arriesgar todo lo que los hombres más aprecian en la vida y a realizar los mayores esfuerzos para elevarse por encima de las mezquinas pasiones de su corazón. De ese fondo común de pasión, de coraje y abnegación es de donde surgieron todas las grandes acciones que caracterizaron a la Revolución Francesa. Este espectáculo fue breve, pero puso al descubierto bellezas sin par; jamás se borrará de la memoria de los hombres. Todas las naciones extranjeras lo contemplaron, todas lo aplaudieron y se conmovieron. En vano buscaréis un punto tan retirado de Europa en el que no se lo haya percibido y en donde no haya provocado la admiración y el respeto; no lo hay. Entre esta multitud inmensa de recuerdos particulares que los contemporáneos de la Revolución nos han dejado, no he encontrado jamás uno en el que la imagen de estos primeros días de 1789 no dejase un rastro tan imborrable. Por doquier se dibuja el perfil, la vivacidad y la frescura de las emociones de la juventud. Me atrevo a decir que no hay un pueblo sobre la tierra que haya podido ofrecer un espectáculo semejante. Conozco a mi nación. Sé muy bien cuáles son sus errores, sus faltas, sus debilidades y sus miserias; pero también sé de lo que es capaz. Hay empresas que sólo la nación francesa puede concebir, resoluciones magnánimas que sólo ella se atreve a adoptar. Únicamente Francia puede mostrarse dispuesta a abrazar cierto día la causa común de la humanidad y a querer combatir por ella. Y si está sujeta a profundas caídas, tiene impulsos sublimes que la elevan hasta una altura que otro pueblo no alcanzará jamás» (*O. C.*, t. II, 29 vol., pp. 132-133).

Se advierte en estas palabras de qué modo Tocqueville, a quien se atribuye —y no sin razón— una actitud crítica respecto de Francia, cuya evolución comparaba con la de los países anglosajones lamentándose de que no hubiese conocido una historia semejante a la de Inglaterra o a la de Estados Unidos, está dispuesto al mismo tiempo a transformar la autocrítica en autoglorificación. La expresión «Únicamente Francia...» evoca una multitud de discursos acerca de la vocación original de este país. Tocqueville procura conferir inteligibilidad sociológica a los acontecimientos; pero según él, al igual que en Montesquieu, en el trasfondo de todo esto subyace la idea del carácter nacional.

Por otra parte, la idea del carácter nacional interviene con un sesgo preciso a lo largo de su obra. En el capítulo dedicado a los hombres de letras (libro III, cap. 1), Tocqueville soslaya la explicación del carácter nacional y afirma, por el contrario, que el papel representado por los intelectuales no tiene nada que ver con el espíritu de la nación francesa, y que su explicación está más bien en las condiciones sociales. Dado que no existía libertad política, que no participaban de la práctica, y que eran tan ignorantes de los problemas reales del gobierno, los hombres de letras se perdieron en teorías abstractas.

Este capítulo de Tocqueville ha generado un análisis, hoy muy de moda, acerca del papel de los intelectuales en las sociedades que se encuentran en vías de modernización, y en las que efectivamente se carece de experiencia en los problemas de gobierno y están saturados de ideología.

En cambio, cuando trata de la Revolución Francesa y de su período de grandeza, Tocqueville se inclina a dibujar una especie de retrato sintético según el estilo de Montesquieu. Este retrato es la descripción del modo de conducta de una colectividad, sin que tal modo de conducta sea ofrecido como una explicación final, pues es tanto un resultado como una causa. Pero es lo sufi-

cientemente original y lo suficientemente específico para que el sociólogo pueda, al término de su análisis, reunir sus observaciones en un retrato de conjunto[15].

El segundo tomo de *El Antiguo Régimen y la Revolución* habría presentado el desarrollo de los acontecimientos, es decir la Revolución, examinando el papel de los hombres, los accidentes y el azar. En las notas que se publicaron hay muchas indicaciones acerca del papel de los sectores y los individuos:

> «Lo que me impresiona más no es tanto el genio de los que sirvieron a la Revolución a sabiendas como la singular imbecilidad de los que facilitaron su advenimiento sin quererlo. Cuando considero la Revolución Francesa, me asombra la grandeza prodigiosa del acontecimiento. Su esplendor, que se ha manifestado hasta en los últimos confines de la tierra, su poder, que ha conmovido más o menos a todos los pueblos.
>
> Considero luego esta corte, que tan importante papel jugó en la Revolución, y me apercibo de la presencia de los cuadros más vulgares que quepa descubrir en la historia: ministros desconcertados o torpes, sacerdotes corrompidos, mujeres casquivanas, cortesanos temerarios o concupiscentes, un rey que sólo tiene virtudes inútiles o peligrosas. Y sin embargo, compruebo que estos mezquinos personajes están facilitando, impulsando, precipitando acontecimientos inmensos» (*O. C.*, t. II, 29 vol., p. 116).

Este brillante texto no sólo es de un gran valor literario. A mi juicio, en él está contenida la visión de conjunto que Tocqueville nos habría ofrecido si hubiese podido completar su libro. Después de haberse comportado como sociólogo en el estudio de los orígenes y de haber demostrado que la sociedad posterior a la revolución había sido preparada en buena medida por la sociedad pre-revolucionaria, gracias a la uniformidad y a la centralización administrativa, habría tratado a continuación de seguir el curso de los acontecimientos, sin suprimir lo que, tanto para Montesquieu como para él, era la historia misma, es decir, lo que ocurre en una coyuntura dada, la ocurrencia de series contingentes o de decisiones tomadas por los individuos que fácilmente podrían haber sido otras. En un plano se destaca la necesidad del movimiento histórico, y en otro vuelve a dibujarse el papel representado por los hombres.

Para Tocqueville, el hecho esencial era el fracaso de la Asamblea Constituyente, o sea, el fracaso de la síntesis entre las virtudes de la aristocracia o de la monarquía y el movimiento democrático. El fracaso de esta síntesis era, en su opinión, la fuente de la dificultad para hallar un equilibrio político. Tocqueville creía que la Francia de su tiempo necesitaba una monarquía; pero tenía conciencia de la debilidad del sentimiento monárquico. No creía posible

---

[15] Este retrato sintético aparece hacia el final de *El Antiguo Régimen y la Revolución*, y comienza con estas palabras: «La Revolución francesa no representará sino tinieblas para quienes la consideren por sí. La única luz que puede iluminarla ha de buscarse en los tiempos que la precedieron. Sin una visión clara de la antigua sociedad, de sus leyes, de sus prejuicios, de sus miserias y de su grandeza, nunca se entenderá lo hecho por los franceses en el transcurso de los sesenta años posteriores a su caída; pero ni siquiera esta visión bastaría todavía si no se penetrase hasta la esencia misma de nuestra nación. ¿Habrá habido jamás sobre la faz de la tierra alguna nación tan llena de contrastes [...]?» (*O. C.*, cap. VIII, pp. 287-288).

estabilizar la libertad política si no se ponía término a la centralización y a la uniformidad limitativa. Pero esta centralización y este despotismo administrativos le parecían vinculados con el movimiento democrático.

El mismo análisis que explicaba la vocación liberal de la democracia norteamericana, destacaba los peligros emanados de la ausencia de libertad en la Francia democrática: «En resumen, —escribe Tocqueville en una frase muy característica de la actitud política de los hombres de centro y de su crítica de los extremos—, puedo concebir al presente que un hombre ilustrado, cargado de buen sentido y de buenas intenciones, se convierta en radical en Inglaterra. Pero jamás he concebido la reunión de estas tres cosas en un radical francés.»

Un comentario de este tipo era común hace treinta años a propósito de los nazis: todos los alemanes eran inteligentes, honestos e hitlerianos, pero jamás reunían a la vez más de dos de estas cualidades. Tocqueville decía que un hombre ilustrado, dotado de buen sentido y de buenas intenciones no podía ser radical en Francia. Si un radical era hombre culto y de buenas intenciones, carecía de buen sentido. Si era culto y tenía buen sentido, carecía de buenas intenciones.

Huelga decir que el buen sentido en política es objeto de juicios contradictorios, según las preferencias de cada uno; Comte no habría vacilado en afirmar que la nostalgia de Tocqueville por la síntesis de la Asamblea Constituyente carecía en absoluto de buen sentido.

4. *El tipo ideal de la sociedad democrática*

El primer volumen de *La democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución* desarrollan dos aspectos del método sociológico de Alexis de Tocqueville: en uno de ellos, el retrato de una sociedad dada, la sociedad norteamericana; en el otro, la interpretación sociológica de una crisis histórica, la de la Revolución Francesa. El segundo volumen de *La democracia en América* adopta un tercer método, característico del autor: la creación de una especie de tipo ideal, la sociedad democrática, a partir del cual son deducibles algunas de las tendencias de la sociedad futura.

El segundo tomo de *La democracia en América* difiere en efecto del primero por el método que utiliza y por los problemas que propone. Es casi lo que podríamos llamar una experiencia mental. Tocqueville elabora mentalmente los rasgos estructurales de una sociedad democrática y la define desdibujando progresivamente las distinciones entre las clases y aumentando a la par la uniformidad de las condiciones de vida. A continuación propone sucesivamente estos cuatro problemas: ¿Cuál sería el resultado del movimiento intelectual, de los sentimientos de los norteamericanos, de las costumbres propiamente dichas, y finalmente de la sociedad política?

La empresa es ciertamente difícil en sí misma, y hasta podría decirse que aventurada. Ante todo, no está demostrado que a partir de los rasgos estructurales de una sociedad democrática, sea posible determinar los perfiles del movimiento intelectual o la naturaleza de las costumbres.

Si proponemos una sociedad democrática en la cual hayan desaparecido casi totalmente las distinciones entre las clases y las condiciones, ¿es posible saber de antemano qué características asumirán la religión, o la elocuencia parlamentaria, o la poesía, o la prosa? Mas éstas son precisamente las preguntas que se formula Tocqueville. En la jerga de la sociología moderna, estos problemas pertenecen a la sociología del conocimiento. ¿En qué medida el contexto social determina la forma que adoptan las diferentes actividades intelectuales? Una sociología del conocimiento de este tipo tiene un carácter abstracto y aleatorio. La prosa, la poesía, el teatro y la elocuencia parlamentaria de las diferentes sociedades democráticas serán sin duda tan heterogéneas en el porvenir como lo fueron en los siglos anteriores estas actividades intelectuales.

A esto hay que añadir que entre los rasgos estructurales de la sociedad democrática que Tocqueville escoge como punto de partida, puede haber algunos que estén vinculados a las particularidades de la sociedad norteamericana, mientras que otros pueden ser inseparables de la esencia de la sociedad democrática. Esta ambigüedad introduce un grado de incertidumbre en la dosis de generalidad que las respuestas de Tocqueville pueden ofrecer a los interrogantes que él mismo se ha formulado[16].

Las respuestas a las preguntas planteadas en este segundo volumen corresponderán unas veces al orden de la *tendencia,* y otras al orden de la *alternativa.* La política de una sociedad democrática será despótica, o liberal. A veces, ocurre también que no es posible ofrecer ninguna respuesta a un interrogante formulado en términos tan generales.

Las opiniones sobre el segundo volumen de *La democracia en América* son muy variadas. Desde el momento de su aparición, abundaron las críticas tendentes a negarle el mérito que se había reconocido al primer volumen. Puede afirmarse que en éste, Tocqueville se supera a sí mismo en todos los sentidos de la expresión. Es más que nunca él mismo, y revela una asombrosa capacidad de reconstrucción o de deducción a partir de un reducido número de hechos que los sociólogos admiran a veces y que los historiadores deploran a menudo.

---

[16] Tocqueville tiene cabal conciencia de esta dificultad. En la Advertencia con la que inicia el segundo volumen de *La democracia en América,* escribe: «Es preciso que prevenga de inmediato al lector contra un error que me sería muy perjudicial. Al verme atribuir tantos efectos distintos a la igualdad, podría concluirse de ello que considero a la igualdad la causa única de todo lo que sucede en nuestros días. Eso sería suponerme un punto de vista muy limitado. Hay en nuestra época una infinidad de opiniones, de sentimientos, de instintos, que han debido su nacimiento a hechos ajenos o incluso contrarios a la igualdad. Así, si tomo por ejemplo a Estados Unidos, probaré fácilmente que la naturaleza del país, el origen de sus habitantes, la religión de los primeros fundadores, los conocimientos por ellos adquiridos y sus hábitos anteriores han ejercido y ejercen todavía, independientemente de la democracia, una inmensa influencia en su manera de pensar y de sentir. En Europa se encontrarían causas diferentes, pero también distintas del hecho de la igualdad, que explicarían una gran parte de lo que en ella sucede. Reconozco la existencia de todas ests diferentes causas y su fuerza, pero mi propósito no es hablar de ellas. No me propongo dar a conocer la razón de todas nuestras inclinaciones y de todas nuestras ideas; sólo he querido hacer ver en qué medida la igualdad ha modificado unas y otras» (*O. C.,* t. II, pp. 12-13).

En la primera parte del libro, consagrada a establecer las consecuencias que la sociedad democrática acarreará sobre el movimiento intelectual, Tocqueville examina la actitud con respecto a las ideas, la religión y los diferentes géneros literarios, la poesía, el teatro y la elocuencia.

El título del capítulo 4 del libro I recuerda una de las comparaciones preferidas de Tocqueville relativas a los franceses y los norteamericanos: «Por qué los norteamericanos no han sido nunca tan apasionados por las ideas generales en materia de política como los franceses» (*O. C.*, t. II, p. 42).

Y a esta cuestión responde así Tocqueville:

> «Los americanos son un pueblo democrático que siempre ha dirigido por sí mismo los asuntos públicos, y nosotros somos un pueblo democrático que durante largo tiempo sólo ha podido pensar en la mejor manera de conducirlos Nuestro estado social nos llevaba ya a concebir ideas muy generales en materia de gobierno cuando nuestra constitución política nos impedía todavía rectificar esas ideas con la experiencia y descubrir poco a poco su insuficiencia, mientras que entre los americanos esas dos cosas se equilibran sin cesar y se corrigen mutuamente» (*Ibid.*, pp. 42-43).

Esta explicación, que pertenece a la sociología del conocimiento, es de tipo empírico y simple. Los franceses se han contagiado del gusto por la ideología porque durante siglos no han podido ocuparse realmente de los problemas públicos. Esta interpretación es de gran alcance. Por lo general, los jóvenes estudiantes tienen más teorías en materia política cuanto menor es su experiencia del asunto. Personalmente, sé que a la edad en que afirmaba las teorías más seguras en materia política, carecía totalmente de experiencia acerca del modo de practicar la política. Se trata casi de una regla del comportamiento político ideológico de los individuos y de los pueblos.

En el capítulo 5 del libro I, Tocqueville desarrolla una interpretación de ciertas creencias religiosas en función de la sociedad. Este análisis de las relaciones entre los instintos democráticos y el modo de la creencia religiosa llega lejos, y no carece de interés; pero también es aleatorio.

> «Lo que dije antes de que la igualdad lleva a los hombres a ideas muy generales y muy amplias debe entenderse principalmente en materia de religión. Los hombres semejantes e iguales conciben fácilmente la noción de un Dios único que impone las mismas reglas a cada uno de ellos y les concede la felicidad futura al mismo precio. La idea de la unidad del género humano les conduce sin cesar a la idea de la unidad del creador, mientras que, por el contrario, los hombres muy divididos los unos de los otros y muy desiguales llegan fácilmente a concebir tantas divinidades como pueblos, castas o familias y a trazar mil caminos particulares para ir al cielo» (*Ibid.*, p. 50).

Este texto presenta otra modalidad de interpretación que se relaciona con la sociología del conocimiento. La creciente uniformidad de los grupos de individuos cada vez más numerosos y no integrados en grupos separados, los induce a concebir al mismo tiempo la unidad del género humano y la unidad del Creador.

También en Auguste Comte hallamos explicaciones de este género, aunque, ciertamente, mucho más simples. Este tipo de análisis generalizador ha indispuesto justificadamente a muchos historiadores y sociólogos.

Tocqueville subraya asimismo que una sociedad democrática tiende a creer en la perfectibilidad indefinida de la naturaleza humana. En las sociedades democráticas reina la movilidad social, y cada individuo abriga la esperanza o tiene la perspectiva de elevarse en la jerarquía social. Una sociedad que permite ascender al individuo tiende a concebir, en el plano filosófico, una ascensión semejante para la humanidad en general. Una sociedad aristocrática, en la cual cada uno recibe su condición al nacer, cree difícilmente en la perfectibilidad indefinida del hombre, porque esta creencia contradiría precisamente la fórmula ideológica sobre la cual reposa. Por el contrario, la idea de progreso es casi consustancial con la sociedad democrática[17].

En este caso, existe no sólo el tránsito de la organización social a una cierta ideología, sino una relación íntima entre la organización social y la ideología, siendo esta última fundamento de la primera.

Igualmente afirma Tocqueville en otro capítulo que los norteamericanos tienden a brillar más en las ciencias aplicadas que en las fundamentales. Esta proposición ya no es válida hoy, pero lo ha sido durante mucho tiempo. En su estilo propio, Tocqueville demuestra que una sociedad democrática, preocupada esencialmente por el bienestar, no puede prestar a las ciencias fundamentales la misma atención que una sociedad de tipo más aristocrático, donde los que se consagran a la investigación son hombres ricos que tienen posibilidades de ocio[18].

Y aún queda por citar la descripción de las relaciones entre democracia, aristocracia y poesía[19]. Una cuantas líneas bastarán para mostrar claramente cuáles pueden ser los impulsos de la imaginación abstracta:

> «La aristocracia conduce naturalmente al espíritu humano a la contemplación del pasado y lo fija en él. La democracia, por el contrario, da a los hombres una especie de disgusto instintivo por lo que es antiguo. Por ello, la aristocracia es mucho más favorable a la poesía, porque, de ordinario, las cosas aumentan y se ocultan a medida que se alejan, y bajo ese doble aspecto se prestan mejor a la descripción de lo ideal» (*O. C.*, t. II, p. 105).

Es fácil ver aquí cómo es posible construir, a partir de un reducido número de hechos, una teoría que sería válida si sólo hubiese una forma de poesía, y si ésta pudiese florecer únicamente impulsada por la idealización de las cosas y de los seres alejados en el tiempo.

Igualmente, Tocqueville observa que los historiadores democráticos tienden a explicar los acontecimientos mediante las fuerzas anónimas y los mecanismos irresistibles de la necesidad histórica; mientras que los historiadores aristocráticos tienden a destacar el papel de los grandes hombres[20].

---

[17] Primera parte, capítulo VIII: «Cómo la igualdad sugiere a los americanos la idea de la perfectibilidad indefinida del hombre» (*O. C.*, t. II, pp. 58-60).

[18] Primera parte, capítulo X: «Por qué los americanos se dedican más bien a la práctica de las ciencias que a su teoría» (*O. C.*, t. II, pp. 68-76).

[19] Primera parte, capítulos XIII al XIX, principalmente el XIII, «Fisonomía literaria de los siglos democráticos», y el XVII: «Algunas fuentes de poesía en las naciones democráticas».

[20] Primera parte, capítulo XX: «Algunas tendencias particulares de los historiadores en los siglos democráticos» (*O. C.*, t. II, pp. 118-122).

En este punto Tocqueville llevaba sin duda razón. La teoría de la necesidad histórica, que niega la eficacia de los accidentes y de los grandes hombres, es propia sin duda de la época democrática en que vivimos.

En la segunda parte, Tocqueville procura, partiendo siempre de los rasgos estructurales imaginados de la sociedad democrática, destacar los sentimientos que serán fundamentales en toda sociedad de este tipo.

En la sociedad democrática reina una pasión por la igualdad que se impone al gusto por la libertad. La sociedad se interesará más por eliminar las desigualdades entre los individuos y los grupos que por mantener el respeto de la legalidad y la independencia personal. Estará animada por la preocupación del bienestar material, y sufrirá una especie de inquietud permanente por causa de esta obsesión por el bienestar material. Efectivamente, el bienestar material y la igualdad no pueden crear una sociedad serena y satisfecha, pues cada uno se compara con los demás y la prosperidad nunca está asegurada. En cambio, según Tocqueville, las sociedades democráticas no sufrirán agitaciones ni cambios profundos.

Turbulentas en lo superficial, se verán llevadas a la libertad, pero cabe suponer que los hombres amen la libertad más como condición de bienestar material que por sí misma. Así pues, es concebible que si en ciertas circunstancias las instituciones libres parecen funcionar mal hasta el punto de comprometer la prosperidad, los hombres se inclinen a sacrificar la libertad con la esperanza de consolidar ese bienestar que ansían.

A este respecto, el siguiente texto es típico del pensamiento de Tocqueville:

> «La igualdad suministra cada día una multitud de pequeños goces a cada hombre. Los encantos de la igualdad se experimentan en todo momento y están al alcance de todos. Los corazones más nobles no le son insensibles y las almas más vulgares hacen de ellos sus delicias. La pasión que hace nacer la igualdad debe, pues, ser enérgica y general a la vez...
>
> Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad. Abandonados a sí mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que se les separe de ella. Mas tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible. Quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en la esclavitud. Sufrirán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no sufrirán la aristocracia» (*O. C.*, t. II, pp. 133-135).

Pueden percibirse aquí dos de los rasgos de la formación intelectual de Tocqueville: la actitud del aristócrata de antigua familia, sensible al rechazo de la tradición nobiliaria que es característico de las sociedades actuales; y también la influencia de Montesquieu en el juego dialéctico con los dos conceptos de libertad y de igualdad. En la teoría de los regímenes políticos de Montesquieu, la dialéctica esencial es, en efecto, la que se da entre la libertad y la igualdad. La libertad de las monarquías se funda en la distinción entre los órdenes y en el sentimiento del honor; la igualdad del despotismo es la igualdad en la servidumbre. Tocqueville recoge la problemática de Montesquieu y demuestra de qué modo el sentimiento predominante en las sociedades democráticas es la voluntad absoluta de igualdad, lo cual puede llevar a aceptar el sometimiento, pero no la servidumbre.

En una sociedad de este tipo, todas las profesiones serán tenidas por honorables, porque en el fondo todas tienen la misma naturaleza y todas son formas asalariadas. La sociedad democrática, viene a decir Tocqueville, es la sociedad del asalariado universal. Ahora bien, una sociedad tal tiende a suprimir las diferencias de naturaleza y de esencia entre las actividades denominadas nobles y las actividades consideradas poco nobles. Así, la distinción entre el servicio doméstico y las profesiones libres tenderá a desaparecer progresivamente y todas las profesiones tenderán a convertirse en *jobs* que aportan unos ingresos. Subsistirán sin duda las desigualdades de prestigio entre las ocupaciones, según el salario asignado a cada una de ellas, pero no habrá diferencias de naturaleza. «No hay profesión en la que no se trabaje por dinero. El salario, que es común a todas, confiere a todas un aire de familia» (*O. C.*, t. II, p. 195). Tocqueville se expresa aquí con particular fuerza. De un hecho aparentemente superficial y muy general, extrae una serie de consecuencias de largo alcance, pues en la época en que escribía la tendencia no hacía más que apuntar, mientras que hoy es un fenómeno generalizado y profundo. Uno de los caracteres menos dudoso de la sociedad norteamericana es precisamente esta convicción de que todas las profesiones son honorables, es decir, tienen esencialmente la misma naturaleza.

Y Tocqueville prosigue: «Esto sirve para explicar las opiniones que los americanos mantienen respecto a las diversas profesiones. Los sirvientes norteamericanos no se creen degradados por trabajar, pues a su alrededor todo el mundo trabaja. No se sienten humillados por la idea de percibir un salario, porque el presidente de los Estados Unidos trabaja también por un salario: se le paga por mandar, como a ellos por servir. En los Estados Unidos, las profesiones son más o menos lucrativas, pero no son nunca elevadas ni bajas. Se honra toda profesión honesta» (*Ibíd.* p. 195).

Es indudable que se podría dibujar un cuadro con más matices, pero creo que este esquema es fundamentalmente válido.

Una sociedad democrática, continúa Tocqueville, es una sociedad individualista en la que cada uno, con su familia, tiende a aislarse del resto. Por extraño que parezca, esta sociedad individualista presenta ciertos rasgos comunes con el aislamiento característico de las sociedades despóticas, pues el despotismo tiende a aislar entre sí a los individuos. Pero de esto no se sigue que la sociedad democrática e individualista esté abocada al despotismo, pues ciertas instituciones pueden impedir el deslizamiento hacia ese régimen corrompido. Estas instituciones son las asociaciones creadas libremente por iniciativa privada, que pueden y deben interponerse entre el individuo solitario y el Estado todopoderoso.

Una sociedad democrática tiende a la centralización e implica el riesgo de que la administración pública dirija el conjunto de las actividades sociales. Tocqueville ha concebido una sociedad totalmente planeada por el Estado; pero esta administración que abarcaría el conjunto de la sociedad, y que en ciertos aspectos se realiza en la sociedad que denominamos hoy socialista, lejos de crear el ideal de una sociedad no alienada, como reemplazo de la sociedad capitalista, representa en su esquematismo el tipo mismo de una temible sociedad despótica. Vemos aquí hasta qué punto, y de acuerdo con el

concepto utilizado en el punto de partida, es posible llegar a concepciones antitéticas y a juicios de valor contradictorios.

Una sociedad democrática es en su conjunto materialista, si se entiende por este término que los individuos que la integran tienen un gran interés en adquirir la mayor cantidad posible de bienes de este mundo, y que la sociedad misma se esfuerza por hacer la vida más cómoda posible al mayor número posible de individuos.

Pero, agrega Tocqueville, en oposición al materialismo circundante, asistimos de cuando en cuando a expresiones de un espiritualismo apasionado, a erupciones de exaltación religiosa. Este espiritualismo explosivo convive codo a codo con un materialismo normalizado y habitual. Los dos fenómenos opuestos son parte de la esencia de una sociedad democrática.

La tercera parte de este segundo volumen de *La democracia en América* está dedicada a las costumbres. Aquí consideraré sobre todo las ideas de Tocqueville respecto a las revoluciones y la guerra. Los fenómenos de violencia no parecen en sí mismos interesantes desde el punto de vista sociológico. No obstante, algunas de las grandes doctrinas sociológicas, entre ellas el marxismo, están por su parte centradas en torno a fenómenos de violencia: revoluciones y guerras.

Tocqueville señala en primer lugar que las costumbres de las sociedades democráticas tienden a suavizarse, que las relaciones entre los norteamericanos se inclinan hacia la sencillez y la soltura, con pocos amaneramientos y estilizaciones. Los refinamientos sutiles y delicados de la cortesía aristocrática quedan diluidos en una especie de «camaradería» (por utilizar un lenguaje moderno). El estilo de las relaciones interindividuales en Estados Unidos es directo. Más aún, las relaciones entre amos y servidores tienden a ser del mismo tipo que las que se establecen entre las personas de la llamada buena sociedad. El matiz de jerarquía aristocrática que sobrevive en las relaciones interindividuales de las sociedades europeas, va desapareciendo más y más en una sociedad básicamente igualitaria como es la norteamericana.

Tocqueville tiene conciencia de que este fenómeno está vinculado con las particularidades de la sociedad norteamericana, pero se siente tentado a creer que las sociedades europeas evolucionarán en el mismo sentido a medida que se democraticen.

A continuación examina las guerras y las revoluciones en función de este tipo ideal de la sociedad democrática:

En primer lugar afirma que las grandes revoluciones políticas o intelectuales pertenecen a la fase de transición entre las sociedades tradicionales y las democráticas, y no a la esencia misma de las sociedades democráticas. Dicho en otras palabras, las grandes revoluciones en las sociedades democráticas serán cada vez más raras. Y sin embargo, estas sociedades estarán naturalmente insatisfechas[21].

---

[21] Al releer a Tocqueville, he advertido que una idea que creía más o menos mía, y que ya había expuesto en mis lecciones sobre la sociedad industrial y la lucha de clases: la satisfacción por la querella de las sociedades industriales modernas, se encontraba ya en Tocqueville expresada con palabras diferentes: R. ARON, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, colección «Idées», 1962; *La Lutte de classes*, París, Gallimard, col. «Idées», 1964.

Tocqueville escribe que las sociedades democráticas no pueden sentirse nunca satisfechas, porque dada su condición igualitaria se muestran envidiosas; pero que, pese a esta turbulencia superficial, son esencialmente conservadoras.

Las sociedades democráticas son antirrevolucionarias por la sencilla razón de que a medida que mejoran las condiciones de vida, aumenta el número de los que tienen algo que perder en una revolución. Es muy elevado el número de personas y de clases que poseen algo en las sociedades democráticas, de modo que éstas no pueden mostrarse dispuestas a arriesgar sus riquezas al juego de dados de las revoluciones[22]. «Se cree», escribe Tocqueville, «que las nuevas sociedades van a cambiar de aspecto diariamente, y yo temo que acaben invariablemente demasiados fijadas en las mismas instituciones, los mismos prejuicios y las mismas costumbres, de tal manera que el género humano se detenga y se limite, que el espíritu se pliegue y se repliegue eternamente sobre sí mismo sin producir nuevas ideas; que el hombre se agote en pequeños movimientos solitarios y estériles, y que, moviéndose sin cesar, la humanidad deje de avanzar» (*O. C.*, t. II, p. 308).

En este punto, nuestro aristócrata acierta y yerra. Acierta en la medida en que las sociedades democráticas desarrolladas son en efecto más litigantes que revolucionarias. Pero se equivoca cuando subestima el principio dinámico que impulsa a las sociedades democráticas modernas, a saber, el desarrollo de la ciencia y la industria. Tocqueville ha tendido a combinar dos imágenes, las sociedades básicamente estabilizadas y las sociedades esencialmente preocupadas por el bienestar, pero no ha visto que la preocupación por el bienestar combinada con el espíritu científico implica un proceso ininterrumpido de descubrimientos y de innovaciones técnicas. Hay un principio revolucionario, la ciencia, que actúa en el seno de las sociedades democráticas, que en otros aspectos son esencialmente conservadoras.

Tocqueville se sentía profundamente impresionado por los recuerdos de la Revolución: sus padres fueron encarcelados durante el Terror, y se salvaron del cadalso gracias al 9 de Thermidor; varios de sus parientes, sobre todo Malesherbes, fueron guillotinados. De aquí que se mostrase espontáneamente hostil a las revoluciones, y como nos ocurre a todos, hallaba razones convincentes para justificar sus sentimientos[23].

---

[22] «En las sociedades democráticas la mayoría de los ciudadanos no ve muy claro qué podría ganar con una revolución, y siempre, en todo momento y de mil maneras, lo que podría perder en ella» (*O. C.*, t. II, p. 300).

Si los Estados Unidos experimentan alguna vez grandes revoluciones, éstas serán ocasionadas por la presencia de los negros en suelo norteamericano. Es decir, que no será la igualdad de condiciones, sino, por el contrario, su desigualdad lo que las desencadenará». (*Ibid.*, p. 303).

[23] «Recuerdo ahora, como si lo estuviese viviendo, cierta velada en un castillo en el que entonces vivía mi padre, y donde una fiesta familiar había reunido a un elevado número de parientes cercanos». Los sirvientes habían sido retirados y toda la familia estaba reunida alrededor del hogar. Mi madre, que tenía una voz dulce y penetrante, se puso a cantar un aire famoso durante nuestras luchas civiles, cuyas palabras se referían a las desgracias del rey Luis XVI y a su muerte. Cuando terminó, todo el mundo lloraba; no por las numerosas penalidades individuales que cada

Una de las mejores defensas de las sociedades democráticas contra el despotismo, afirmaba Tocqueville, es el respeto a la legalidad. Ahora bien, por definición, las revoluciones son una violación de la legalidad. Incitan a los hombres a no inclinarse ante la ley. El desprecio por la ley sobrevive a las revoluciones, y se convierte en causa posible de despotismo. Tocqueville se inclinaba a creer que cuantas más revoluciones emprendiesen las sociedades democráticas, más se acercaban al peligro de caer en el despotismo.

Esta actitud puede ser tal vez una justificación de sentimientos anteriores; pero eso no autoriza a afirmar que el razonamiento sea falso.

Tocqueville creía que las sociedades democráticas no demostrarían una gran inclinación hacia la guerra. Incapaces de prepararla durante la paz, no podrían concluirla una vez iniciada. Y desde este punto de vista, dibujó un cuadro bastante fiel de la política exterior de los Estados Unidos hasta una fecha reciente.

La guerra es considerada por la sociedad democrática como un inciso desagradable en la existencia normal, que tiene carácter pacífico. En tiempo de paz, se piensa en ella lo menos posible, no se adoptan precauciones, y por ello las primeras batallas suelen ser derrotas. Pero, agrega Tocqueville, si el Estado democrático no sufre una derrota total en el curso de los primeros combates, acaba por movilizar todas sus fuerzas e impulsa la guerra hasta sus ultimas consecuencias, hasta la victoria total.

Tocqueville nos ha dejado una descripción muy bella de la guerra total de las sociedades democráticas del siglo XX:

> «Cuando la guerra, al prolongarse, arranca finalmente a todos los ciudadanos de sus pacíficos trabajos y hace fracasar sus pequeños proyectos, sucede que las mismas pasiones que les hacían conceder tanto valor a la paz se vuelcan hacia las armas. La guerra, tras haber destruido todas las industrias, se convierte a su vez en la mayor y única industria, y sólo hacia ella se encauzan entonces desde todas partes los ardientes y ambiciosos deseos que hizo nacer la igualdad. Por ende, esas mismas naciones que tanto trabajo cuesta arrastrar a los campos de batalla, realizan a veces en ellos cosas prodigiosas cuando al fin se consigue que empuñen las armas» (*O. C.*, t. II, p. 322).

Que las sociedades democráticas manifiesten escasa inclinación a la guerra no significa que no la hagan. Tocqueville pensó que tal vez la hicieran, y que entonces la guerra contribuiría a acelerar la centralización administrativa que tanto le horrorizaba y que él veía triunfar casi en todas partes.

Por otro lado temía, y me parece que en este punto se engañaba, que los ejércitos de las sociedades democráticas fueran belicistas, como diríamos hoy. Mediante un análisis clásico demostraba que los soldados profesionales, y sobre todo los suboficiales, apenas tenían prestigio en tiempo de paz, y que para ascender tropezaban con las dificultades derivadas de la reducida mortalidad

---

uno había sufrido, ni siquiera por todos los parientes perdidos en la guerra civil y en el cadalso, sino por la suerte de aquel hombre, muerto hacía más de quince años, y a quien la mayoría de los que lo lloraban no habían visto nunca. Pero ese hombre había sido el rey» (Citado por J. P. MAYER, en *Alexis de Tocqueville*, París, Gallimard, 1948, p. 15).

de los oficiales en períodos normales; por ello, tenderían más que los hombres corrientes a desear la guerra. Reconozco haberme inquietado más de lo debido ante estos detalles extraídos de un análisis aleatorio, pues ¿no es ésta la consecuencia de una exagerada inclinación a la generalización?[24]

Finalmente, Tocqueville pensaba que si surgían déspotas en las sociedades democráticas, éstos se sentirían tentados a hacer la guerra, tanto para reforzar su poder como para satisfacer a sus propios ejércitos.

La parte cuarta y última es la conclusión de Tocqueville. Las sociedades modernas están sujetas a dos revoluciones; una tiende a completar la creciente igualdad de condiciones, la uniformidad de los modos de vida, pero también a concentrar cada vez más la administración en la cúspide, a reforzar cada vez más los poderes de la gestión administrativa; la otra debilita constantemente los poderes tradicionales.

Dadas estas dos revoluciones, la rebelión contra el poder y contra la centralización administrativa, las sociedades democráticas tienen que afrontar la alternativa de las instituciones libres o del despotismo.

> «Así pues, en nuestros días parecen tener lugar dos revoluciones de sentido contrario: una debilita continuamente el poder y la otra lo refuerza constantemente. Ninguna otra época de nuestra historia ha parecido tan débil ni tan fuerte» (*O. C.*, t. II, p. 367).

Esta antítesis es bella, mas no está formulada correctamente. Lo que Tocqueville ha querido decir es que el poder ha quedado debilitado, pero que su esfera de acción ha sido ampliada. En realidad, lo que él está contemplando es la ampliación de las funciones administrativas y estatales, y el debilitamiento del poder político de decisión. La antítesis habría podido ser menos retórica y menos chocante si el autor hubiese opuesto la ampliación por un lado y el debilitamiento por otro, en lugar de contraponer, como lo ha hecho, el refuerzo y el debilitamiento.

* * *

En tanto que hombre político, y según sus propias palabras, Tocqueville es un solitario. Venido del partido legitimista, se unió a la dinastía de Orleáns no sin ciertas vacilaciones y escrúpulos de conciencia, porque hasta cierto punto rompía con la tradición de su familia. Pero había puesto en la Revolución de 1830 la esperanza de que al fin se realizaría su ideal político, esto es: la com-

[24] Acerca de ese asunto, véase el capítulo XXIII de la tercera parte: «Cuál es en los ejércitos democráticos la clase más guerrera y más revolucionaria». Tocqueville cierra así este capítulo: «En todo ejército democrático será siempre el suboficial el que representará menos el espíritu pacífico y regular del país, y el soldado quien lo representará mejor. El soldado aportará a la carrera militar la fuerza o la debilidad de las costumbres nacionales; mostrará la imagen fiel de la nación. Si ésta es ignorante y débil, el soldado se dejará arrastrar al desorden por sus jefes, de buena o de mala gana. Si la nación es culta y enérgica, el soldado mismo se ajustará a ese orden» (*O. C.*, t. II, p. 319).

binación de una democratización de la sociedad y un refuerzo de las instituciones liberales, bajo la forma de una síntesis que era despreciable para Auguste Comte y deseable a sus ojos: la monarquía constitucional.

En cambio se sintió consternado ante la Revolución de 1848, porque ésta se le apareció como la prueba, provisionalmente definitiva, de que la sociedad francesa era incapaz de tener libertad política.

Estaba pues solo, separado de los legitimistas por su razón y de los orleanistas por su corazón. En el Parlamento había formado parte de la oposición dinástica, pero había condenado la campaña de los banquetes, explicando a la oposición que tratar de obtener una reforma de la ley electoral mediante semejantes procedimientos de propaganda acabaría por promover el derrocamiento de la dinastía. El 27 de enero de 1848, en respuesta al Discurso del Trono, pronunció una alocución profética en la que anunció la próxima revolución. No obstante, en un alarde de franqueza, al redactar sus recuerdos después de la Revolución de 1848, confesó haber sido mejor profeta de lo que él mismo había creído. La revolución estalló aproximadamente un mes después de su anuncio, en medio de un escepticismo general que él mismo compartía[25].

Después de la Revolución de 1848, realizó la experiencia de la República, que él deseaba liberal, y fue ministro de Asuntos Exteriores durante algunos meses[26].

Como político, Tocqueville pertenece por tanto al partido liberal, es decir a un partido que probablemente tuvo pocas posibilidades de encontrar satisfacción, ni siquiera polémica, en el curso de la política francesa.

Como sociólogo, Tocqueville se inserta en la línea de Montesquieu. Combina el método del retrato sociológico con la clasificación de los tipos de régimen y los tipos de sociedad, y la propensión a edificar teorías abstractas a partir de un reducido número de hechos. Se opone a los sociólogos considerados clásicos, Auguste Comte o Marx, por su rechazo de las amplias síntesis que pretenden anticipar la historia. No cree que la historia anterior haya

---

[25] En la edición de las *Oeuvres completes* de J. P. MAYER, este discurso aparece incluido entre los apéndices del segundo volumen de *La Démocratie en Amérique* (*O. C.*, t. 1, 2.º vol., pp. 368-369). Fue pronunciado el 27 de enero de 1848, durante la discusión del proyecto de alocución en respuesta al discurso de la Corona. En él denunciaba TOCQUEVILLE la indignidad de la clase dirigente tal como quedó manifiesta en los numerosos escándalos del final del reinado de Luis Felipe. Y concluía: «¿Acaso vosotros no sentís una especie de intuición instintiva que no es posible analizar, pero que afirma con certeza que el suelo tiembla nuevamente en Europa? ¿Acaso no sentís... cómo diría yo... el viento de revoluciones que circula por la atmósfera? No sé dónde ha nacido este viento, de dónde viene, y, creedme, a quién arrastra: y en tiempos semejantes vosotros permanecéis tranquilos ante tal degradación de las costumbres públicas, y os aseguro que esta palabra no es excesivamente fuerte».

[26] Tuvo entonces como jefe de gabinete a Arthur de Gobineau, con quien mantuvo una gran amistad pese a la radical incompatibilidad de sus respectivas ideas. Mas en esta época, Gobineau era todavía un hombre joven, y TOCQUEVILLE era ya famoso. En 1848 habían aparecido los dos volúmenes de *La democracia en América*, y Gobineau no había escrito aún su *Essai sur l'inégalité des faces humaines* ni sus grandes obras literarias (*Les Pléiades*, *Les Nouvelles asiatiques*, *La Renaissance*, *Adélaïde* y *Mademoiselle Irnois*).

estado regida por leyes inexorables, y que los acontecimientos futuros estén predeterminados. Como Montesquieu, Tocqueville quiere hacer inteligible la historia, no suprimirla. Pero los sociólogos del tipo de Comte y Marx tienden siempre en último extremo a suprimir la historia, pues conocerla antes de que tenga lugar equivale a despojarla de su dimensión particularmente humana, la de la acción y la imprevisibilidad.

APUNTE BIOGRÁFICO

1805 — 29 de julio, nacimiento en Verneuil de Alexis de Tocqueville; tercer hijo de Hervé de Tocqueville y de la señora Hervé de Tocqueville, nacida en Rosambo, nieta de Malesherbes, antiguo director de la Biblioteca en tiempo de la *Encyclopédie,* y luego abogado de Luis XVI. El padre y la madre de Alexis de Tocqueville estuvieron encarcelados en París bajo el Terror, y se salvaron del Cadalso gracias al 9 de Thermidor. Bajo la Restauración, Hervé de Tocqueville fue prefecto de varios departamentos, entre ellos el de Mosela, y del Seine-et-Oise.

1810-1825 — Estudios bajo la dirección del abate Lesueur, antiguo preceptor de su padre. Estudios secundarios en el colegio de Metz. Estudios de derecho en París.

1826-1827 — Viaje a Italia en compañía de su hermano Édouard. Estancia en Sicilia.

1827 — Nombrado por real ordenanza juez-auditor de Versalles, donde su padre reside desde 1826 en calidad de prefecto.

1828 — Conoce a Mary Motley. Compromiso.

1830 — Tocqueville jura de mala gana fidelidad a Luis-Felipe. Escribe a su prometida: «Finalmente, acabo de jurar. Mi conciencia nada me reprocha, pero no por ello me siento menos profundamente herido, y consideraré que este día es uno de los más desgraciados de mi vida».

1831 — Tocqueville y Gustave de Beaumont, amigo suyo, solicitan y obtienen del ministro del Interior una misión para estudiar en Estados Unidos el sistema penitenciario norteamericano.

1831-1832 — De mayo de 1831 a febrero de 1832 permanencia en Estados Unidos, viaje por Nueva Inglaterra, Québec, el Sur (Nueva Orléans), y el Oeste hasta el lago Michigan.

1832 — Tocqueville pide su dimisión como magistrado por solidaridad con su amigo Gustave de Beaumont, exonerado por haberse negado a tomar la palabra en un asunto en que el papel del ministerio público no le parecía honorable.

1833 — *Du systême pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France,* seguido de un apéndice sobre las colonias por G. de Beaumont y A. de Tocqueville, abogados de la Corte Real de París, y miembros de la Sociedad Histórica de Pensilvania.

Viaje a Inglaterra, en donde encuentra a Nassau William Senior.

1835 Aparición de los tomos I y II de *La democracia en América;* inmenso éxito.

Nuevo viaje a Inglaterra y a Irlanda.

1836 Matrimonio con Mary Motley.

Artículo en la *London and Westminster Review,* sobre «El estado social y político de Francia antes y después de 1789».

Viaje a Suiza desde mediados de julio hasta mediados de septiembre.

1836 Tocqueville se presenta por primera vez a las elecciones legislativas; tras haber rechazado el apoyo oficial, pese al ofrecimiento del conde Molé, pariente suyo, es derrotado.

1838 Elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

1839 Tocqueville es elegido diputado por Vologne, circunscripción donde está el castillo de Tocqueville, por una mayoría impresionante. A partir de esta fecha y hasta su retiro político en 1851, se lo reelige constantemente en esta circunscripción. Informa el proyecto de ley sobre la abolición de la esclavitud en las colonias.

1840 Informa el proyecto de ley sobre las reformas de las cárceles.

Aparición de los tomos III y IV de *La democracia en América.* La acogida es más reservada que en 1835.

1841 Se elige a Tocqueville miembro de la Academia Francesa. Viaje a Argelia.

1842 Elegido consejero general de la Mancha, como representante de los cantones de Saint-Mère-Église y de Montebourg.

1842-1844 Miembro de la comisión extraparlamentaria para los asuntos de África.

1846 Octubre-diciembre. Nuevo viaje a Argelia.

1847 Informa sobre los créditos extraordinarios destinados a Argelia. En este informe, Tocqueville define su doctrina sobre el problema de Argelia. Con respecto a los indígenas musulmanes propone una actitud firme pero interesada en su bienestar, e insiste en que el gobierno aliente todo lo posible la colonización europea.

1848 27 de enero. Discurso en la Cámara: «Creo que nos estamos adormeciendo sobre un volcán».

23 de abril. Elecciones con sufragio universal para la Asamblea Constituyente. Tocqueville conserva su mandato.

Junio. Miembro de la comisión encargada de elaborar la nueva constitución.

Diciembre. En las elecciones presidenciales, Tocqueville vota por Cavaignac.

1849 2 de junio. Tocqueville ocupa la cartera de Asuntos Exteriores. Elige a Arthur de Gobineau jefe de gabinete, y designa a Beaumont embajador en Viena.

	30 de octubre. Tocqueville se ve obligado a presentar su dimisión. (Acerca de este período, es necesario leer los *Souvenirs*.)
1850-1851	Tocqueville redacta sus *Souvenirs*. Después del 2 de diciembre se retira de la vida política.
1853	Establecido cerca de Tours, explora sistemáticamente en los archivos de esta ciudad los documentos relacionados con la Antigua Generalidad para informarse de la sociedad del Antiguo Régimen.
1854	Junio-septiembre. Viaje a Alemania para informarse sobre el sistema feudal, y lo que resta de él en el siglo XIX.
1856	Publicación de *El Antiguo Régimen y la Revolución,* 1.ª Parte.
1857	Viaje a Inglaterra para consultar documentos de la historia de la Revolución. Para el viaje de regreso, el Almirantazgo británico le rinde homenaje poniendo a su disposición un navío de guerra.
1859	Muerte en Cannes, el 16 de abril.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Tocqueville

OEuvres completes d'Alexis de Tocqueville, edición definitiva publicada bajo la dirección de Jakob Peter Mayer, París, Gallimard.

Los volúmenes aparecidos hasta ahora son trece:

T. I, *De la Démocratie en Amérique,* 2 vols.
T. II, *L'Ancien Régime et la Révolution,* 2 vols.; vol. 1.º: texto de la primera parte aparecida en 1856; vol 2.º: *Fragments et notes inédites sur la Révolution.*
T. III, *Écrits et Discours politiques:* vol. 1.º: *Études sur l'abolition de l'esclavage, L'Algérie, L'Inde.*
T. V, *Voyages:* vol. 1.º: *Voyages en Sicile et aux États-Unis;* vol. 2.º: *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie.*
T. VI, *Correspondance anglaise:* vol. 1.º: *Correspondance avec Henry Reeve et John-Stuart Mill.*
T. IX, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau.*
T. XII, *Souvenirs.*

Una vez completada, y de acuerdo con el plan anunciado, esta edición constará de trece tomos y veintidós volúmenes.

Ediciones en castellano

La democracia en América (ed. crítica preparada y traducida por E. Nolla), 2 vols. Madrid: Aguilar, 1989; edición popular (tr. D. Sánchez de Aleu), 2 vols. Madrid: Alianza 1995-1996.
El Antiguo Régimen y la Revolución (tr. D. Sánchez de Aleu), Madrid: Alianza, 1982); México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Obras generales

CHEVALLIER, J. J., *Les Grandes OEuvres politiques,* París, Armand Colin, 1949.
HEARNSHAW, F. J. C., compilador, *The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age* (artículo de H. J. Laski, «Alexis de Tocqueville and Democracy»), Londres, G. G. Harrap, 1933.
LEROY, M., *Histoire des idées sociales en France,* t. H: *De Babeuf à Tocqueville,* París, Gallimard, 1950.

Obras consagradas a Alexis de Tocqueville

BRUNIUS, T., *Alexis de Tocqueville, the Sociological Aesthetician,* Uppsala, Almquist y Wiksell, 1960.
DIEZ DEL CORRAL, L., *La Mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal,* Madrid, Ediciones Castilla, 1965.
D'EICHTAL, E., *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérate,* Paris, Calmann-Lévy, 1857.
GARGON, E. T., *Alexis de Tocqueville, the Critical Years* 1848-1851, Washington, The Catholic University of America Press, 1955.
GORING, H., *Tocqueville und die Demokratie,* München-Berlín, R. Oldenburg, 1928.
HERR, R., *Tocqueville an the Old Regime,* Princeton, Princeton University Press, 1962.
LAWLOR, M., *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies, his Views On Foreign and Colonial Policy,* Washington, The Catholic University of America Press, 1959.
LIVELY, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville,* Oxford, Clarendon Press, 1962.
MAYER, J. P., *Alexis de Tocqueville,* París, Gallimard, 1948.
PIERSON, G. W., *Tocqueville and Beaumont in America,* Nueva York, Oxford University Press, 1938.
ROLAND MARCEL, P. R., *Essai politique sur Alexis de Tocqueville,* París, Alcan, 1910.
Alexis de Tocqueville, le livre du Centenaire 1859-1959, París, Éd. du C.N.R.S., 1960.

CAPÍTULO 5

LOS SOCIÓLOGOS Y LA REVOLUCIÓN DE 1848

> Cuando a través de diferentes tiempos y épocas, y en diferentes pueblos, trato de encontrar la causa que provocó la caída de las clases gobernantes, se me aparecen nítidamente un suceso, un hombre, una causa accidental o superficial; pero creedme si os digo que la causa real, la causa eficaz que determina que los hombres pierdan el poder, es que esos hombres se han hecho indignos de detentarlo.
>
> ALEXIS DE TOCQUEVILLE
> Discurso a la Cámara de Diputados, 29 de enero de 1948

El estudio de las actitudes que los sociólogos que acabamos de estudiar mostraron hacia la Revolución de 1848 es interesante en más de un sentido.

Para empezar, la Revolución de 1848, la breve duración de la Segunda República, el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte fueron hitos que marcaron sucesivamente otras tantas etapas de la destrucción de una monarquía constitucional en beneficio de una república, para desembocar, acto seguido, en la destrucción de ésta en beneficio de un régimen autoritario, con la amenaza o el anuncio de una revolución socialista como telón de fondo de todos aquellos acontecimientos. En el período de 1848-1851 fueron sucediéndose el dominio temporal de un gobierno provisional con una influencia considerable de los socialistas, la pugna entre la Asamblea Constituyente y el pueblo de París, y finalmente la rivalidad entre una Asamblea Legislativa de mayoría monárquica, que defendió a la república, y un presidente elegido por sufragio universal, que quiso establecer un régimen autoritario.

Dicho en otras palabras, en el curso de los años 1848-1851, Francia asistió a una batalla política que se asemeja a las disputas políticas del siglo XX más que cualquier otro episodio de la historia del siglo XIX. En efecto, en el lapso de tiempo comprendido entre 1848 y 1851 puede observarse en Francia una lucha a tres bandas entre lo que en el siglo XX se denomina fascismo, los

demócratas más o menos liberales y los socialistas, batalla librada por ejemplo entre 1920 y 1933 en la Alemania de Weimar.

Indudablemente, los socialistas franceses de 1848 no son semejantes a los comunistas del siglo XX; los bonapartistas de 1850 no son los fascistas de Mussolini ni los nacionalsocialistas de Hitler. Pero no por ello es menos cierto que este período de la historia política de Francia en el siglo XIX sitúa ya en la escena a los principales actores y a las rivalidades típicas del siglo XX.

Este período, intrínsecamente interesante de por sí, ha sido comentado, analizado y criticado por Auguste Comte, Marx y Tocqueville. Los juicios que cada uno de ellos formuló acerca de aquellos sucesos son característicos de sus doctrinas, y nos ayudan a comprender al mismo tiempo la diversidad de juicios de valor, la variedad de los sistemas de análisis y el alcance de las teorías abstractas de cada uno de ellos.

1. *Auguste Comte y la Revolución de 1848*

El caso de Auguste Comte es el más simple. Empezó por celebrar la destrucción de las instituciones representativas y liberales, que a su juicio estaban relacionadas con el espíritu metafísico, crítico y anarquizante, y ligadas también con las particularidades de la evolución de Gran Bretaña.

En sus opúsculos de juventud, Comte había comparado la evolución política de Francia y la de Inglaterra. Creía que en Inglaterra la aristocracia se había aliado con la burguesía, y aún con el pueblo, para reducir progresivamente la influencia y la autoridad de la monarquía. Francia había seguido un curso político distinto: la monarquía se había aliado con las comunas y la burguesía para reducir la influencia y la autoridad de la aristocracia.

Según Auguste Comte, el régimen parlamentario inglés no era más que la forma adoptada por el dominio de la aristocracia. El Parlamento inglés era la institución mediante la cual la aristocracia gobernaba en Inglaterra como lo había hecho en Venecia.

En opinión de Comte, el parlamentarismo no es por tanto una institución política de vocación universal, sino un simple accidente de la historia inglesa. Querer introducir en Francia las instituciones representativas importadas del otro lado del Canal es un error histórico fundamental, pues en Francia no están dadas las condiciones esenciales para el parlamentarismo. Más aún, pretender la yuxtaposición del Parlamento y la monarquía implica cometer un error político de consecuencias funestas, porque el enemigo de la Revolución Francesa es precisamente la monarquía, expresión suprema del Antiguo Régimen.

En pocas palabras, la combinación de monarquía y Parlamento, ideal de la Asamblea Constituyente, parece una empresa imposible a los ojos de Auguste Comte, pues descansa en un doble error de principio: uno referido a la naturaleza de las instituciones representativas en general, y el otro a la historia de Francia.

Además, Comte es partidario de la centralización, que a su juicio armoniza con la ley de la historia francesa. Y llega incluso tan lejos en este sentido, que

cree que la distinción entre leyes y decretos son sutilezas vanas de leguleyos con inclinaciones metafísicas.

En función de esta interpretación de la historia, le satisface la supresión del Parlamento francés en beneficio de lo que él denomina una dictadura temporal, y experimenta la tentación de regocijarse cuando Napoleón III liquidó definitivamente lo que Marx había calificado de cretinismo parlamentario[1].

El texto del *Curso de filosofía positiva* es característico del pensamiento político e histórico de Auguste Comte en este respecto:

> «De acuerdo con nuestra teoría histórica, en virtud de toda la condensación anterior de los diversos elementos del Antiguo Régimen en torno a la realeza, es evidente que el esfuerzo primordial de la Revolución Francesa para abandonar irrevocablemente la antigua organización debía consistir necesariamente en la lucha directa del poder popular contra el poder real, cuya preponderancia era la única característica de un siste-

[1] Sin embargo, Auguste Comte no pertenece a la tradición bonapartista. Puede afirmarse que, desde la época en que acudía al Liceo de Montpellier, manifiesta una actitud muy hostil a la política y a la leyenda de Napoleón. Si exceptuamos el período de los Cien Días, cuando Comte, que entonces era alumno de la Escuela Politécnica, compartió el entusiasmo jacobino que reinaba en París, Bonaparte es a su juicio el tipo del gran hombre que, no habiendo comprendido el curso de la historia, sólo ha desarrollado una acción retrógrada y no dejará nada tras de sí. El 7 de diciembre de 1848, en vísperas de la elección presidencial, escribe a su hermana: «Yo, que jamás he modificado los sentimientos que me conoces desde 1814 hacia el héroe retrógrado, diría que para mi país es vergonzosa la restauración política de su raza». Después, se referirá al «fantástico voto de los campesinos franceses, que se muestran capaces de conferir a su fetiche una longevidad de dos siglos, con la salvedad de la gota». Pero el 2 de diciembre de 1851 aplaude el golpe de Estado, y prefiere una dictadura antes que la República Parlamentaria y la anarquía; y esta actitud provoca la separación de Littré y sus discípulos liberales de la sociedad positivista. Pero eso no impediría que Comte calificase de «fantasiosa mascarada» a la combinación de soberanía popular y principado hereditario que supuso la restauración del Imperio en 1852, profetizando entonces un derrumbamiento del régimen para 1853. Comte llegó a pensar en varias ocasiones, en 1851 y luego en 1855, cuando publicó la Llamada a los conservadores, que Napoleón pudiese convertirse al positivismo. Pero igualmente deposita también sus esperanzas en los proletarios, de quienes admira su candor filosófico, que opone a la metafísica de los letrados. En febrero de 1848 su corazón está con la revolución. En junio, encerrado en su departamento de la calle Monsieur le-Prince, cerca de las barricadas que rodean el Panteón, donde se sostenían combates muy violentos, Comte se puso del lado de los proletarios y contra el gobierno de los metafísicos y los literatos. Cuando habla de los insurrectos, dice «nosotros», pero les reprocha haberse dejado seducir por las utopías de los «rojos», esos «simios de la gran revolución». Tal vez por esto se tenga la impresión de que la actitud política de Comte fluctuó mucho y abundó en contradicciones durante el curso de la República. Pero todo esto es la consecuencia lógica de un pensamiento que atribuye al éxito del positivismo más importancia que a ninguna otra cosa, que no puede reconocer ni el menor rastro de positivismo en ninguno de los partidos, y que de todos modos lo que ve en la revolución no es nada más que una crisis anárquica transitoria. En todo caso, hay un sentimiento que predomina sobre el resto: el desprecio al parlamentarismo.

Un pasaje del prefacio al segundo tomo del *Sistème de politique positive,* publicado en 1852, en vísperas del restablecimiento del Imperio, representa la síntesis que ofrece Auguste Comte de los acontecimientos de los cuatro últimos años:

«Me parece que nuestra última crisis ha determinado el paso irrevocable de la República francesa de la fase parlamentaria, que sólo podía convenir a una revolución negativa, a la fase dictatorial, la única adaptada a la revolución positiva, que dará como resultado la terminación gradual de la enfermedad occidental mediante una conciliación definitiva entre el orden y el progreso.

ma tal desde el fin de la segunda fase moderna. Ahora bien, aunque esta época preliminar no haya podido tener, en efecto, otro destino político que promover gradualmente la eliminación próxima de la realeza, que al principio ni aún los más audaces innovadores habrían osado concebir, es notable que la metafísica constitucional soñase entonces, por el contrario, con la indisoluble unión del principio monárquico con el ascendiente popular, como con la unión de la constitución católica y la emancipación mental. Especulaciones tan incoherentes no merecerían hoy ninguna atención filosófica si no debiésemos ver en ellas el primer testimonio directo de una aberración que sigue ejerciendo aún la más deplorable influencia para disimular radicalmente la verdadera naturaleza de la reorganización moderna, reduciendo esta regeneración fundamental a una vana imitación universal de la constitución transitoria que caracteriza a Inglaterra.

Aunque un ejercicio excesivamente vicioso de la dictadura que acaba de surgir determinase el cambio de su órgano principal antes del momento previsto, esta enojosa necesidad no restablecería realmente el dominio de una asamblea cualquiera, salvo quizá durante el corto intervalo que exigiría el advenimiento excepcional de un nuevo dictador.

Según la teoría histórica que he elaborado, el pasado francés tendió siempre en general al predominio del poder central. Esta disposición normal no habría cesado jamás si este poder no hubiese adoptado al fin un carácter retrógrado a partir de la segunda mitad del reinado de Luis XIV. De ahí provino, un siglo después, la abolición total de la realeza francesa; de ahí el dominio transitorio de la única asamblea que debió ser realmente popular entre nosotros [la Convención].

Su ascendiente fue un mero resultado de su digna subordinación al enérgico Comité surgido de su seno para dirigir la heroica defensa republicana. La necesidad de reemplazar a la realeza por una verdadera dictadura se hizo sentir muy pronto a la vista de la estéril anarquía creada por nuestro primer ensayo de régimen constitucional.

Lamentablemente, esta indispensable dictadura no tardó en orientarse también en una dirección profundamente retrógrada, combinando el sometimiento de Francia con la opresión de Europa.

Sólo por contraste con esta deplorable política, la opinión francesa permitió luego el único ensayo serio que pudo intentarse entre nosotros de aplicación de un régimen que era propio de la situación inglesa.

Esta importación nos convenía tan poco que, pese a los beneficios de la paz occidental, su preponderancia oficial durante una generación produjo entre nosotros resultados aún más funestos que la tiranía imperial al confundir a los espíritus mediante el uso de sofismas constitucionales, al corromper los corazones con costumbres venales o anárquicas, y al degradar los caracteres mediante el acicate insistente de las tácticas parlamentarias.

En vista de la fatal ausencia de toda verdadera doctrina social, este régimen desastroso perduró bajo otras formas después de la explosión republicana de 1848. Esta nueva situación, que garantizó espontáneamente el progreso y encauzó hacia el orden las más graves inquietudes, exigía con más razón que nunca el ascenso normal del poder central.

Pero, por el contrario, se creyó entonces que la eliminación de una vana realeza debía provocar el triunfo total del poder antagónico. Todos los que habían participado activamente en el régimen constitucional en el gobierno, en la oposición o en las conspiraciones, habrían debido ser apartados irrevocablemente de la escena política hace cuatro años por incapaces o indignos de dirigir nuestra República.

Pero un ciego impulso determinó que todos promovieran la supremacía de una constitución que consagraba directamente la omnipotencia parlamentaria. El voto universal determinó que aún los proletarios sufriesen los estragos intelectuales y morales de este régimen, que hasta entonces se habían limitado a las clases superiores y medias.

En lugar de la preponderancia que debía recuperar, el poder central, que de ese modo perdía los factores de prestigio representados por la inviolabilidad y la perpetuidad, seguía sin embargo conservando la nulidad constitucional que antes ocultaba.

Reducido a una condición tan extrema, este poder necesario acaba felizmente de reaccionar con energía contra una situación intolerable, tan desastrosa para nosotros como vergonzosa para él.

Tal fue, en efecto, la utopía política de los principales jefes de la Asamblea Constituyente; y ellos persiguieron ciertamente su realización directa en la medida en que los impulsaba en ese sentido su contradicción radical con el conjunto de las tendencias características de la sociabilidad francesa.

Por lo tanto, éste es el lugar natural para aplicar inmediatamente nuestra teoría histórica a la apreciación rápida de esta peligrosa ilusión. Aunque en sí misma haya sido excesivamente grosera para exigir un análisis especial, la gravedad de sus consecuencias me lleva a señalar al lector las principales bases de este examen que, por otra parte, él podrá desarrollar espontáneamente sin dificultad; de acuerdo con las explicaciones propias de los dos capítulos anteriores.

La ausencia de una sana filosofía política permite ante todo concebir con facilidad cuál fue el movimiento empírico que determinó naturalmente semejante aberración, que sin duda debía ser profundamente inevitable, puesto que pudo seducir por completo a la razón misma del gran Montesquieu» (*Curso de filosofía positiva*, t. VI, p. 190)[2].

Este extracto plantea varios problemas fundamentales: ¿Es verdad que la modernidad excluía en Francia el mantenimiento de la monarquía? ¿Está en lo cierto Auguste Comte cuando afirma que una institución vinculada a un cierto sistema de pensamiento no puede sobrevivir en otro?

El positivista tenía sin duda razón al creer que la monarquía francesa tradicional estaba vinculada con un sistema intelectual y social católico, feudal y teológico; pero el liberal habría respondido que una institución contemporánea de cierto sistema de pensamiento, al transformarse puede sobrevivir en otro sistema histórico y seguir prestando sus servicios.

¿Está en lo cierto Comte al reducir las instituciones de tipo británico a la singularidad del gobierno de una fase de transición? ¿Acierta cuando cree que las instituciones representativas están vinculadas indisolublemente con el reinado de una aristocracia comerciante?

Al inspirarse en esta teoría general, el politécnico veía por tanto sin desagrado que un dictador temporal pusiese fin a la vana imitación de las instituciones inglesas y al reino aparente de los charlatanes metafísicos del Parlamento. En el *Système de politique positive* expresó este sentimiento de satisfacción, y llegó al extremo de escribir, en la introducción al tomo II, una carta dirigida al zar, en la cual expresaba la esperanza de que este dictador, a quien calificaba de empírico, fuese instruido por el maestro de la filosofía po-

---

El instinto popular ha permitido que cayese indefenso un régimen anárquico. En Francia se siente cada vez más que la constitucionalidad conviene sólo a una pretendida situación monárquica, y que por el contrario nuestra situación republicana permite y exige la dictadura (*Système de politique positive*, tomo II, Prefacio, Carta a M. Vieillard del 28 de febrero de 1852, pp. XXVI-XXVII).

Sobre esta cuestión, véase H. GOUHIER, *La vie d'Auguste Comte*, 2.ª ed., París, Vrin, 1965; *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. 1, París, Vrin, 1933.

[2] Observemos de pasada que lo que Auguste Comte califica en este texto de aberración general continúa a mediados del siglo XX, porque la constitución transitoria que caracteriza a Inglaterra, o sea el sistema de instituciones representativas tiende a difundirse, aunque hay que reconocer que con diferente grado de éxito en todo el mundo. La aberración adquiere carácter cada vez más general, y es cada vez más absurda.

sitiva, contribuyendo así de modo decisivo a la reorganización fundamental de la sociedad europea.

Esta dedicatoria al zar provocó alguna agitación en la escuela positivista. Y en el tomo III tiene que cambiar un tanto el tono por causa de la aberración cometida por el dictador temporal —la Guerra de Crimea, cuya responsabilidad Auguste Comte atribuyó al parecer a Rusia—. En efecto, la época de las grandes guerras estaba terminada históricamente, y Comte felicitó al dictador temporal de Francia por haber puesto fin noblemente a la aberración del dictador de Rusia.

Esta manera de considerar las instituciones parlamentarias no está ligada exclusivamente, si se me permite utilizar el propio lenguaje de Comte, con el carácter especial del gran maestro del positivismo. Su hostilidad hacia las instituciones parlamentarias, tenidas por metafísicas o británicas, sigue existiendo aún en la actualidad[3]. Observemos, por otra parte, que Auguste Comte no deseaba excluir completamente la representación, pero en todo caso le parecía suficiente que la Asamblea se reuniese cada tres años para aprobar el presupuesto.

A mi entender, los juicios históricos y políticos están explicados por la inspiración inicial de la sociología. Pues tal como Comte la concibió y Durkheim continuó cultivándola, el centro de la sociología estaba constituido por lo social y no por lo político, e incluso subordinaba lo segundo a lo primero, lo cual podía desembocar en una devaluación del régimen político en beneficio de la realidad social fundamental. Durkheim compartía la indiferencia teñida de agresividad o de desprecio del fundador de la sociología con respecto a las instituciones parlamentarias. Apasionado por los problemas sociales, por los problemas de moral y de reorganización de las asociaciones profesionales, creía que lo que ocurría en el Parlamento era secundario, por no decir trivial.

2. *Alexis de Tocqueville y la Revolución de 1848*

La antítesis entre Tocqueville y Comte no puede ser más total. Tocqueville considera como el gran proyecto de la Revolución Francesa lo que para Auguste Comte no es sino una aberración, ante la cual ha sucumbido hasta el gran Montesquieu. Tocqueville lamenta el fracaso de la Constituyente, es decir, el fracaso de los reformistas burgueses, que buscaban combinar la monarquía y las instituciones representativas. Para él es importante, si no esencial, la descentralización administrativa, cosa que sólo merece un soberano desprecio por parte de Augusto Comte. Finalmente, a Tocqueville le preocupan las combinaciones constitucionales que Comte despachaba en pocas líneas, por entender que eran fenómenos metafísicos e indignos de un examen serio.

---

[3] Recibo más o menos regularmente una breve publicación llamada *Nouveau Régime,* que está inspirada típicamente en el modo de pensamiento positivista. En este folleto, se opone la ficción representativa de los partidos y del Parlamento al pais real. Por otra parte, los redactores de este órgano no se muestran muy inteligentes al intentar hallar un modo de representación distinto del que conocemos en los partidos y el Parlamento.

La posición social de uno y otro es también diametralmente opuesta. Comte era examinador en la Escuela Politécnica, y vivió durante mucho tiempo del pequeño sueldo que obtenía por este trabajo. Después de perder su empleo, se mantuvo gracias a las subvenciones procedentes de los círculos positivistas. En su condición de pensador solitario, recluido en su domicilio de la calle Monsieur-le-Prince, creó una religión de la humanidad, de la que fue su profeta y gran sacerdote. Esta condición singular debía conferir a la expresión de sus ideas una forma extrema, no adaptada directamente a las complejidades de los acontecimientos.

Por aquella misma época, Alexis de Tocqueville, descendiente de una antigua familia de la aristocracia francesa, es representante de la Mancha en la Cámara de Diputados de la Monarquía de Julio. Cuando estalla la Revolución de 1848, está en París. A diferencia de Auguste Comte, se ausenta de su vivienda para pasearse por las calles de París. Se siente profundamente conmovido por los acontecimientos. Más tarde, cuando se celebran las elecciones de la Asamblea Constituyente vuelve a su domicilio y es elegido por una inmensa mayoría. En la Asamblea Constituyente juega un papel muy importante en su condición de miembro de la comisión encargada de redactar la Constitución de la II República.

En mayo de 1849, cuando el personaje que hasta entonces no ha sido más que Luis Napoleón Bonaparte ocupa el cargo de Presidente de la República, Tocqueville asume la cartera de Asuntos Exteriores en el gabinete de Odilon Barrot, con ocasión de una reorganización ministerial. Permanece en ese cargo durante cinco meses, hasta que el Presidente de la República elimina este ministerio, que exhibía un carácter excesivamente parlamentario y estaba dominado por la antigua oposición dinástica, esto es, el partido liberal monárquico, que había adquirido un tinte republicano movido por un sentimiento de resignación dado que una restauración de la monarquía era imposible por el momento.

Así pues, en 1848-1851 Tocqueville es un monárquico convertido en republicano conservador, pues no hay restauración posible de la monarquía legitimista o de la monarquía de Orleans. Pero se muestra hostil al mismo tiempo a lo que él llama «monarquía bastarda», cuya amenaza ve apuntar. La monarquía bastarda es el imperio de Luis Napoleón, temido por todos los observadores mínimamente clarividentes desde el día en que el pueblo francés votó en su inmensa mayoría, no por Cavaignac, el general republicano defensor del orden burgués, sino por Luis Napoleón, que no tenía otros títulos que exhibir que el de su nombre, el prestigio de su tío y algunas calaveradas ridículas.

Las reacciones de Tocqueville ante los acontecimientos están recogidas en un libro apasionante, los *Souvenirs*. Es ésta la única obra que escribió a vuela pluma. Tocqueville elaboraba mucho sus escritos, que meditaba y corregía exhaustivamente. Pero en lo relativo a los acontecimientos de 1848, y para satisfacción personal suya, volcó en el papel sus recuerdos y se expresó con admirable franqueza, pues él mismo se había prohibido la publicación de este escrito. Formuló juicios sin el menor asomo de indulgencia sobre varios de sus

contemporáneos, aportando con ello un testimonio inapreciable sobre los sentimientos reales que los actores de la grande o pequeña historia experimentaban unos por otros.

La reacción de Tocqueville el día de la Revolución, el 24 de febrero, es casi de desesperación y de postración. El parlamentario es un conservador liberal, resignado a la modernidad democrática, apasionado por las libertades intelectuales, personales y políticas. Estas libertades se encarnan, a su juicio, en las instituciones representativas, amenazadas siempre por las revoluciones. Está convencido de que, al multiplicarse, las revoluciones determinan que sea cada vez más improbable la pervivencia de las libertades.

> «El 30 de julio de 1830, al romper el día, se había topado en el bulevar exterior de Versalles con los carruajes del rey Carlos X, con los escudos ya raídos, que avanzaban en fila a paso lento y con un aire fúnebre. Ante este espectáculo no pudo contener las lágrimas. Esta vez [es decir, en 1848], mi impresión tuvo otro carácter, pero fue aún más viva. Era la segunda revolución que yo veía transcurrir en diecisiete años ante mis ojos. Las dos me habían afligido, pero las impresiones causadas por esta última eran más amargas. Yo había conservado hasta el fin un resto de afecto hereditario hacia Carlos X. Pero este rey caía por haber violado derechos que me eran caros, y yo esperaba aún que con su caída se reanimara en lugar de extinguirse la libertad de mi país. Hoy, esta libertad me parecía muerta. Los príncipes que huían no significaban nada para mí, y por el contrario sentía que mi propia causa estaba perdida. Yo había pasado los mejores años de mi juventud en medio de una sociedad que parecía estar adquiriendo prosperidad y grandeza al mismo tiempo que recuperaba su libertad. Había concebido la idea de una libertad moderada, regular, atemperada por las creencias, las costumbres y las leyes. Los atractivos de esta libertad siempre me habían conmovido. Se habían convertido en la pasión de toda mi vida. Yo sentía que jamás me consolaría de su pérdida, y que sin embargo era preciso renunciar a ella» (*O. C.*, t. XII, p. 86).

Más adelante, Tocqueville relata una conversación con uno de sus amigos y colegas del Instituto, Ampère. Tocqueville comenta que Ampère era un típico hombre de letras. La alegraba una revolución que le parecía conforme con su ideal, porque los partidarios de la reforma se imponían a los reaccionarios del tipo de Guizot. Tras el derrumbe de la monarquía, veía delinearse las perspectivas de una república próspera. Según su propio relato, Tocqueville discutió muy apasionadamente con Ampère: ¿Era la revolución un acontecimiento feliz o desgraciado? «Después de una acalorada discusión, acabamos por remitirnos al futuro, juez esclarecido e íntegro, pero que por desgracia llega siempre demasiado tarde» (*O. C.*, t. XII, p. 85).

Varios años después, Tocqueville estaba más convencido que nunca de que la Revolución de 1848 fue un acontecimiento desgraciado. Desde su punto de vista, no podía ser de otro modo, ya que el resultado final de la Revolución de 1848 fue el reemplazo de una monarquía semilegítima, liberal y moderada, por lo que Auguste Comte denomina un dictador temporal, por lo que Tocqueville califica de monarquía bastarda, y por lo que nosotros llamaremos más vulgarmente un Imperio autoritario. Por otra parte, es difícil creer que desde el punto de vista político el régimen de Luis Napoleón fuese superior al de Luis

Felipe. Pero se trata en esto de juicios teñidos de preferencias personales y aún hoy, en los libros de historia usados en las escuelas, el entusiasmo de Ampére está mejor representado que el melancólico escepticismo de Tocqueville. Las dos actitudes características de la intelectualidad francesa —el entusiasmo revolucionario, sean cuales fueren las consecuencias, y el escepticismo acerca del resultado final de las conmociones— sobreviven aún hoy, y probablemente perdurarán cuando mis alumnos enseñen lo que debemos pensar de la historia de Francia.

Por supuesto, Tocqueville procura explicar las causas de la Revolución, y lo hace en su estilo habitual, que es también el de Montesquieu. La Revolución de Febrero, como todos los grandes acontecimientos de este género, ha nacido de causas generales, completadas, por así decido, por accidentes. Sería tan superficial deducirla inevitablemente de las primeras como atribuirla exclusivamente a los últimos. Hay causas generales, pero éstas no bastan para explicar un hecho particular, que habría podido ser distinto si tal o cual incidente secundario hubiese sido diferente. El texto más característico de los *Souvenirs* es éste:

> «La revolución industrial que desde hacía treinta años había convertido a París en la primera ciudad manufacturera de Francia, y atraído a sus muros a toda una población nueva de obreros, engrosada a causa de los trabajos de las fortificaciones con otra población de cultivadores que ahora no tenían ocupación; el ardor de los goces materiales, que bajo el aguijón del gobierno excitaban cada vez más a esta multitud, el malestar democrático de la envidia que operaba sordamente; las teorías económicas y políticas que comenzaban a abrirse paso, y que tendían a difundir la idea de que las miserias humanas eran obra de las leyes y no de la Providencia, y que era posible suprimir la pobreza cambiando las bases de la sociedad; el menosprecio en que se tenía a la clase gobernante, y sobre todo a los hombres que la encabezaban, desprecio tan general y tan profundo que incluso paralizaba la resistencia de los que tenían más interés en el mantenimiento del poder derrocado; la centralización que redujo todas las operaciones revolucionarias a la ocupación de París y al dominio sobre la máquina perfectamente armada del gobierno; finalmente, la movilidad de todas las cosas, las instituciones, las ideas, las costumbres y los hombres, en una sociedad dinámica que se había visto conmovida por siete grandes revoluciones en menos de sesenta años, sin contar con una multitud de pequeñas conmociones secundarias: tales fueron las causas generales sin las cuales la Revolución de Febrero habría sido imposible. Los principales accidentes que la provocaron fueron la pasión de la oposición dinástica, que preparó un motín en su pretensión de obtener una reforma; la represión de este motín, primeramente excesiva y más tarde abandonada; la desaparición súbita de los antiguos ministros, que interrumpieron repentinamente los hilos del poder mientras que, en su turbación, los nuevos ministros no supieron restaurarlos ni reanudarlos a tiempo; los errores e incertidumbres de estos ministros, que no supieron reconstituir lo que tan vigorosamente habían quebrado; las vacilaciones de los generales, la ausencia de los únicos príncipes que tenían popularidad y vigor; pero sobre todo, la especie de imbecilidad senil del rey Luis Felipe, debilidad que nadie habría podido prever, y que seguía pareciendo increíble después de que los acontecimientos lo hubiesen demostrado» (*O. C.*, t. XII, pp. 84-85).

Tal es el género de descripción analítica e histórica de una revolución, característica de un sociólogo que no cree en el determinismo inexorable de la

historia ni en la sucesión de los accidentes. Al igual que Montesquieu, Tocqueville quiere hacer inteligible la historia. Pero hacer inteligible la historia no significa tener que mostrar que las cosas no podrían haber ocurrido de otro modo, sino recuperar la combinación de causas generales y de causas secundarias que tejen la trama de los acontecimientos.

De pasada, Tocqueville saca a la luz un fenómeno endémico en Francia: el menosprecio de todos por los hombres que gobiernan. Este fenómeno se reproduce hacia el final de cada régimen, y explica el carácter poco sangriento de muchas revoluciones francesas.)En general, los regímenes caen cuando nadie desea batirse por ellos. De este modo, ciento diez años después de 1848, la clase política que gobernaba Francia fue objeto de un desprecio tan general, que este sentimiento paralizó incluso a los que habrían tenido mayor interés en defenderse.

Tocqueville comprendió bien que la Revolución de 1848 tenía inicialmente un carácter socialista. Pero, aunque políticamente liberal, era conservador desde el punto de vista social. Pensaba que las desigualdades sociales estaban inscritas en el orden de las cosas, o por lo menos que en su propio siglo no era posible desarraigarlas. Por lo tanto, juzgó con extrema severidad a los miembros socialistas del gobierno provisional porque creyó, coincidiendo en esto con Marx, que éstos habían sobrepasado los límites tolerables de la estupidez. Por otra parte un poco como Marx, Tocqueville, en su condición de observador puro, comprueba que en una primera fase, entre el mes de febrero de 1848 y la reunión de la Asamblea Constituyente en mayo, los socialistas tuvieron en París, y por intermedio de ella en toda Francia, una considerable influencia. Ahora bien, utilizaron esta influencia sólo en la medida en que fue necesaria para aterrorizar a los burgueses y a la mayor parte del campesinado, pero no lo suficiente para conquistar una posición de poder. En el momento del choque decisivo con la Asamblea Constituyente, el único medio que tenían a su alcance era la revuelta. Los jefes socialistas de la Revolución de 1848 no supieron explotar las circunstancias favorables que se les ofrecieron entre febrero y mayo. A partir de la reunión de la Asamblea Constituyente, no supieron decidir si querían jugar el juego de la Revolución o el juego del régimen constitucional. Luego, en el momento decisivo, abandonaron a sus adictos, los obreros de París, que en las horribles jornadas de junio tuvieron que batirse en solitario y sin jefes.

Tocqueville se muestra violentamente hostil tanto hacia los líderes socialistas como hacia los insurrectos de junio. Pero su hostilidad no lo ciega. Por una parte, destaca el valor extraordinario que demostraron los obreros parisienses en su lucha contra el ejército regular, y agrega que el descrédito de los jefes socialistas quizá no fuera definitivo.

Para Marx, la Revolución de 1848 demuestra que el problema esencial de las sociedades europeas a partir de entonces es el problema social. Las revoluciones del siglo XIX serán sociales y no políticas. Tocqueville, obsesionado por la preocupación de la libertad individual, cree que estas algaradas, insurrecciones o revoluciones son catastróficas. Pero tiene conciencia del hecho de que estas revoluciones exhiben un cierto carácter socialista. Y si por el mo-

mento le parece excluida la posibilidad de una revolución socialista, y no cree probable un régimen establecido sobre bases distintas que el principio de propiedad, concluye con prudencia:

> «¿Seguirá el socialismo sumergido en el desprecio que cubre tan justamente a los socialistas de 1848? Formulo este interrogante sin contestarlo. No dudo de que a la larga las leyes que constituyen nuestra sociedad moderna se modificarán; ya han cambiado en muchas de sus partes principales, pero ¿se llegará alguna vez a destruidas y a poner otras en su lugar? Me parece impracticable. No digo más, pues a medida que estudio mejor el estado anterior del mundo, y que veo más detalladamente el mundo contemporáneo; cuando considero la diversidad prodigiosa que hallamos en él, no sólo en las leyes sino en los principios de éstas, y las diferentes formas que adoptó y que conserva aún hoy, al margen de lo que se diga, el derecho de propiedad sobre la tierra, me siento tentado a creer que lo que llamamos instituciones necesarias no son a menudo más que aquéllas a las cuales estamos acostumbrados; que en materia de constitución social, el campo de lo posible es mucho más vasto de lo que se imaginan los hombres que viven en cada sociedad» (*O. C.*, t. XII, p. 97).

Dicho en otras palabras: Tocqueville no excluye que los socialistas, los vencidos de 1848, puedan ser en un futuro más o menos lejano los que transformen la propia organización social.

El resto de los recuerdos de Tocqueville está consagrado, después de la descripción de las jornadas de junio, al relato de la redacción de la constitución de la Segunda República, de su participación en el segundo ministerio de Odilon Barrot, de la lucha de los monarquistas liberales convertidos en republicanos por vía de razón contra la mayoría realista de la Asamblea y el presidente, de quien se sospechaba que quería restaurar el Imperio[4].

Tocqueville ha comprendido así el carácter socialista de la Revolución de 1848 y condenado por insensata la acción de los socialistas. Él pertenecía al partido del orden burgués, y en el curso de los levantamientos de junio, estaba dispuesto a batirse contra los obreros insurrectos. En la segunda fase de la crisis fue un republicano moderado, un defensor de lo que se ha llamado después la república conservadora, y al mismo tiempo adoptó una postura antibonapartista. Fue vencido, pero no le sorprendió su derrota, pues desde la jornada de febrero de 1848 creía que las instituciones libres estaban condenadas, que la revolución haría inevitable un régimen autoritario cualquiera, y que después de la elección de Luis Napoleón se anticiparía naturalmente la restauración del Imperio. Pero, como no era necesario esperar para actuar, luchó contra la solución que le parecía al mismo tiempo la más probable y la menos deseable. Sociólogo de la escuela de Montesquieu, no creía que lo que ocurre es necesariamente lo que debe ocurrir, lo que la Providencia decidiría si fuese benévola, o la razón si fuese topoderosa.

[4] Entre los pasajes más brillantes debemos citar el retrato de Lamartine: «Jamás hallé un hombre cuyo espíritu estuviese más desprovisto de preocupación por el bien público». Y naturalmente el retrato de Luis Napoleón.

3. *Marx y la Revolución de 1848*

Marx vivió el período histórico entre 1848 y 1851 de manera distinta a la de Auguste Comte o a la de Tocqueville. No estuvo retirado en la torre de marfil de la calle Monsieur-le-Prince, ni tampoco fue diputado en la Asamblea Constituyente o en la Asamblea Legislativa, ni ministro de Odilon Barrot y de Luis Napoleón. Agitador revolucionario y periodista, participó activamente en los acontecimientos de Alemania. Pero había vivido en Francia y conocía perfectamente a la política y a los revolucionarios franceses. Por lo tanto, con respecto a Francia era un testigo activo. Por otra parte, creía en el carácter internacional de la revolución y se sentía directamente interesado por la crisis francesa.

Muchos de los juicios contenidos en sus dos libros, *Las luchas de clases en Francia, 1848-1850,* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* concuerdan con los que aparecen en los *Souvenirs* de Tocqueville.

Al igual que éste, Marx se sintió impresionado por el contraste entre los levantamientos de 1848, en los que las masas obreras de París combatieron solas y sin jefes durante varios días, y los desórdenes de 1849 —un año después— cuando los jefes parlamentarios de la Montaña intentaron en vano provocar alzamientos y no fueron seguidos por sus tropas.

Los dos sociólogos saben perfectamente que los sucesos de 1848-1851 no son simplemente perturbaciones políticas, sino, por el contrario, los prolegómenos de una revolución social. Tocqueville comprueba con temor que a partir de ahora se va a poner en tela de juicio toda la base de la sociedad, las leyes respetadas desde hace siglos por los hombres. Marx exclama, con acento de triunfo, que comienza a realizarse la conmoción social que a sus ojos es necesaria. Las escalas de valores del aristócrata liberal y del revolucionario son diferentes, e incluso opuestas. El respeto de las libertades políticas, que para Tocqueville es sagrado, constituye a los ojos de Marx la superstición de un hombre del antiguo régimen. Marx no siente ningún respeto hacia el Parlamento y las libertades formales. Lo que uno quiere salvar a toda costa, el otro lo cree secundario, y hasta quizá piense que es un obstáculo en el camino de lo que para él es lo esencial: la revolución social.

Uno y otro ven una suerte de lógica histórica en el paso de la Revolución de 1789 a la Revolución de 1848. A los ojos de Tocqueville, la revolución continúa, poniendo en cuestión el orden social y la propiedad tras haber destruido a la monarquía y a los órdenes privilegiados. Marx ve en esta revolución social el nacimiento del cuarto Estado, tras la victoria del tercero. Las expresiones no son idénticas; los juicios de valor son contrarios, pero uno y otro coinciden en un punto esencial: una vez destruida la monarquía tradicional, una vez derrocada la aristocracia de antaño, es normal que el movimiento democrático, que tiende a la igualdad social, se dirija contra los privilegios que aún perduran, que son los de la burguesía. A juicio de Tocqueville, y al menos para el de su época, la lucha contra la desigualdad económica está condenada al fracaso. En general, Tocqueville considera inconmovibles las desigualdades de fortuna, pues están vinculadas con el orden eterno de las sociedades humanas.

Por su parte, Marx piensa que no es imposible reducir o eliminar estas desigualdades económicas mediante una reorganización de la sociedad. Pero uno y otro observan el paso de la revolución contra la aristocracia a la revolución contra la burguesía, de la subversión contra el Estado monárquico a la subversión contra el orden social en su totalidad.

Finalmente, Marx y Tocqueville coinciden en el análisis de las fases de la revolución. Los sucesos franceses de 1848-1851 eran fascinantes para los espectadores contemporáneos, y lo son aún hoy, debido a la articulación de aquellos conflictos. En pocos años, Francia vivió la mayoría de las situaciones típicas de los conflictos políticos que se dan en las sociedades modernas.

En el curso de una primera fase, del 24 de febrero de 1848 al 4 de mayo de 1848, un alzamiento derroca a la monarquía, y el gobierno provisional incluye entre sus miembros a varios socialistas, que ejercen una influencia predominante durante algunos meses.

Con la reunión de la Asamblea Constituyente, se inicia una segunda fase. La mayoría de la Asamblea elegida por el país es conservadora, o incluso reaccionaria y monárquica. Surge un conflicto entre el gobierno provisional, donde predominan los socialistas, y la Asamblea conservadora. Este conflicto desemboca en los movimientos de junio de 1848: rebelión del proletariado parisiense contra una asamblea elegida por sufragio universal pero que, a causa de su composición, aparece como enemigo a los ojos de los obreros parisienses.

La tercera fase comienza con la elección de Luis Napoleón, en diciembre de 1848; o, según Marx, en mayo de 1849, con el final de la Asamblea Constituyente. El Presidente de la República cree en la legitimidad bonapartista, y se cree el hombre señalado por el destino. En su carácter de Presidente de la Segunda República, disputa primero con una Asamblea Constituyente de mayoría monárquica, y luego con una Asamblea Legislativa que cuenta igualmente con una mayoría monárquica, pero también con ciento cincuenta representantes de la Montaña.

Tras la elección de Luis Napoleón comienza un conflicto sutil, que se desarrolla en varios frentes. Los monárquicos, incapaces de ponerse de acuerdo en el nombre del monarca y en la restauración de la monarquía, se convierten, por hostilidad contra Luis Napoleón, en defensores de la República contra un Bonaparte deseoso de restaurar el Imperio. Luis Napoleón utiliza procedimientos que los parlamentarios consideran demagógicos. En efecto, en la táctica de Luis Napoleón se manifiestan los elementos del pseudosocialismo (o del auténtico socialismo) de los fascistas del siglo XX. Como la Asamblea Legislativa comete el error de suprimir el sufragio universal, el 2 de diciembre Luis Napoleón suprime la Constitución, disuelve la Asamblea Legislativa y restablece simultáneamente el sufragio universal.

Pero Marx trata también, y en esto reside su originalidad, de explicar los acontecimientos políticos por la infraestructura social. En los conflictos propiamente políticos procura mostrar la expresión o el afloramiento a nivel político de las querellas profundas de los grupos sociales. Y esto mismo es lo que hace también Tocqueville: mostrar los conflictos de los grupos sociales en la Francia

de mediados del siglo XIX. Los actores principales del drama son los campesinos, la pequeña burguesía y los obreros parisienses, la gran burguesía y los restos de la aristocracia, actores todos que no son muy distintos de los que describe Marx. Pero al mismo tiempo que explica los conflictos políticos mediante las disputas sociales, mantiene la especificidad o la autonomía por lo menos relativa del orden político. Marx, por el contrario, procura constantemente hallar una correspondencia biunívoca entre los acontecimientos de la esfera política y los acontecimientos de la infraestructura social. ¿En qué medida lo logra?

Los dos escritos de Marx, *La lucha de clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* son obras brillantes. A mi juicio, son en muchos aspectos más profundas y más satisfactorias que sus grandes obras científicas. Marx, impulsado por su clarividencia de historiador, se olvida de sus teorías y analiza los acontecimientos como un observador genial.

Así, para demostrar la interpretación de la política mediante la infraestructura social, Marx escribe:

> «El 10 de diciembre de 1848 [es decir, el día de la elección de Luis Napoleón] fue el día de la insurrección de los campesinos. Es solamente a partir de esta fecha cuando se inicia el febrero de los campesinos franceses, el símbolo que expresa su ingreso en el movimiento revolucionario: torpe y astuto, granuja e ingenuo, zafio y sublime, superstición calculada, patetismo burlesco, anacronismo genial y estúpido, travesura de la historia mundial, jeroglífico indescifrable para la razón de las gentes civilizadas, este símbolo marcaba, sin que fuese posible confundirlo, la fisonomía de la clase que representa la barbarie en el seno de la civilización. La República se había anunciado a ella mediante el alguacil; y ella se anunció a la República mediante el emperador. Napoleón era el único hombre que representaba hasta el fin los intereses y la imaginación de la nueva clase campesina que 1789 había creado. Al inscribir su nombre en el frontispicio de la República, declaraba la guerra al extranjero y reivindicaba sus intereses de clase en el interior. Para el campesino, Napoleón no era un hombre sino un programa. Con banderas y música fueron a las urnas a los gritos de *¡Basta de impuestos! ¡Abajo los ricos! ¡Abajo la República! ¡Viva el emperador!* Detrás del emperador se ocultaba la *jacquerie*. La República que ellos derrocaron con su voto, era la república de los ricos» (*Les luttes de classes en France*, Éd. Sociales, p. 57).

Incluso el no marxista admite sin dificultad que los campesinos votaron a favor de Luis Napoleón. Representantes en aquella época de la mayoría del electorado, prefirieron elegir al sobrino, real o supuesto, del emperador Napoleón, antes que elegir al general republicano Cavaignac. En un sistema de interpretación psicopolítica, se diría que a causa de su nombre, Luis Napoleón era el jefe carismático. El campesino —poco civilizado, dice Marx con su habitual desprecio por el campesinado— ha preferido un símbolo napoleónico a una personalidad republicana auténtica, y en este sentido Luis Napoleón ha sido el hombre de los campesinos contra la república de los ricos. Lo que parecía problemático es que, por el hecho de haber sido elegido por ellos, Luis Napoleón fuera a erigirse en representante de los intereses de los agricultores. No había necesidad de que los campesinos lo eligiesen como intérprete de sus intereses de clase. Tampoco era necesario que las medidas adoptadas por Luis Napoleón se ajustasen a los intereses de la clase del campesinado. El emperador hizo lo que su genio o su estupidez le sugirieron. El voto agrario favorable

a Luis Napoleón fue un hecho indudable. La transformación del acontecimiento en teoría está en la proposición: «el interés de clase de los campesinos ha encontrado su expresión en Luis Napoleón».

Un texto sobre los campesinos, incluido en *El* 18 *Brumario de Luis Bonaparte* permite comprender este hecho. Marx describe así la situación de clase de éstos:

> «En la medida en que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan entre sí y oponen su género de vida, sus intereses y su cultura a las de otras clases de la sociedad, forman una clase. Pero no forman una clase en la medida en que entre los campesinos de las parcelas no existe más que un vínculo local, y en que la similitud de sus intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ninguna atadura nacional y ninguna organización política. Por eso son incapaces de defender sus intereses de clase en su propio nombre, mediante un Parlamento o una Asamblea. No pueden representarse a sí mismos, es necesario que los representen. Sus representantes deben parecerles al mismo tiempo una autoridad superior, como un poder gubernamental absoluto, que los protege contra las restantes clases y les envía desde lo alto la lluvia y el buen tiempo. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos de las parcelas encuentra su expresión final en la subordinación de la sociedad al poder ejecutivo» (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* Éd. Sociales, p. 98).

Es ésta una descripción muy penetrante de la condición equívoca, clase y no clase, de la masa campesina. Los que trabajan el campo tienen un modo de existencia más o menos semejante, lo cual les aporta la primera característica de una clase social; pero les falta la capacidad de cobrar conciencia de sí mismos como elementos de una sola unidad. Incapaces de representarse a sí mismos, son desde luego una clase pasiva, que sólo puede hallar representación en figuras externas a ella —lo cual constituye un comienzo de explicación del hecho de que los campesinos eligieran a un hombre que no había surgido de sus filas— es decir, a Luis Napoleón.

Pero aún queda por aclarar una dificultad fundamental: ¿encuentra una explicación adecuada lo que ocurre en la escena política en lo que sucede en la infraestructura social?

Por ejemplo, según Marx, la monarquía legitimista representaba a la propiedad rural, *y* la monarquía orleanista a la burguesía financiera *y* comerciante. Pero estas dos dinastías no pudieron llegar a entenderse durante la crisis de 1848-1851, siendo la disputa entre ellas el obstáculo insuperable que impidió la restauración monárquica. ¿Se debía esta incapacidad de entendimiento entre las dos familias reales respecto al nombre del pretendiente a que una de ellas representaba a la propiedad rural *y* la otra a la propiedad industrial *y* comercial? ¿O eran incapaces de llegar a un acuerdo simplemente porque, por definición, sólo podía haber un pretendiente?

El interrogante no está inspirado por ninguna actitud preconcebida de crítica o de sutileza, sino que, por el contrario, plantea el problema esencial de la interpretación de la política por la infraestructura social. Admitamos que Marx tenía razón, *y* que la monarquía legitimista era efectivamente el régimen de la gran propiedad rural *y* de la nobleza tradicional, mientras que la monarquía orleanista representaba los intereses de la burguesía financiera. ¿Era el

conflicto de intereses económicos lo que impedía la unidad, o el obstáculo estaba representado por el simple fenómeno, aritmético por así decido, de que sólo podía haber un rey?

Marx se siente tentado, por supuesto, a explicar la imposibilidad del acuerdo por la incompatibilidad de los intereses económicos[5]. La debilidad de esta interpretación se encuentra en que en otros países y en otras circunstancias la propiedad rural pudo concertar un compromiso con la burguesía industrial y comercial.

A este respecto, un texto de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* es particularmente significativo:

> «Los diplomáticos del partido del orden creían poder liquidar la lucha mediante lo que ellos mismos denominaban una *fusión* de las dos dinastías de los partidos realistas y de las respectivas casas reales. La verdadera fusión de la Restauración y de la monarquía de Julio era la República parlamentaria, en la cual se fundían los colores orleanista y legitimista, y las diferentes clases de burgués se fundían en el burgués a secas, en el género burgués. Pero, entonces el orleanista debía convertirse en legitimista, y éste en aquél» (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éd. Sociales, pp. 76-77).

---

[5] En este sentido, un pasaje del *18 Brumario* es significativo: «Como hemos dicho, los legitimistas y los orleanistas formaban las dos grandes fracciones del partido del orden. Lo que unía a estas dos fracciones con sus pretendientes, y las oponía entre sí, no eran más que las flores de lis y la bandera tricolor, la casa de los Borbones y la casa de Orleáns, matices diferentes del realismo. Bajo los borbones, había reinado la *gran propiedad rural* con su clero y sus lacayos, bajo los orleáns, ocupó el primer lugar la alta finanza, la gran industria, el gran comercio, es decir el *capital*, con su cortejo de abogados, profesores y retóricos. La realeza legítima no era más que la expresión política del dominio hereditario de los señores terratenientes, —del mismo modo que la monarquía de Julio no era más que la expresión política del dominio usurpado de los advenedizos burgueses—. Por consiguientes, las fracciones no estaban divididas por pretendidos principios, sino por sus condiciones materiales de existencia, dos formas diferentes de propiedad, el antiguo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad rural. Que al mismo tiempo los antiguos recuerdos, las querellas personales, los temores y las esperanzas, los prejuicios y las ilusiones, las simpatías y las antipatías, las convicciones, los artículos de fe y los principios los hayan vinculado a una u otra casa real, ¿quién lo niega? Sobre las diferentes formas de propiedad, sobre las condiciones de existencia social se eleva una superestructura entera de impresiones, ilusiones, modos de pensamiento y concepciones filosóficas particulares. La clase en su conjunto las crea y las forma sobre la base de estas condiciones materiales y de las correspondientes relaciones sociales. El individuo que las recibe por tradición o por educación puede imaginarse que constituyen las verdaderas razones determinantes y el punto de partida de su actividad. Si los orleanistas, o los legitimistas, si cada fracción se esforzaba por persuadirse y por persuadir a los otros de que estaban separadas por su adhesión a las respectivas casas reales, los hechos demostraron luego que la divergencia de sus intereses era el principal factor que impedía la unión de las dos dinastías. Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre dice o piensa de sí mismo y lo que es realmente, es necesario distinguir aún más en las luchas históricas entre la fraseología y las pretensiones de los partidos, y su constitución y sus intereses verdaderos, entre lo que imaginan ser y lo que son en realidad. Los orleanistas y los legitimistas estaban en la República unos al lado de otros, con iguales pretensiones. Si cada fracción se proponía contra la otra la *restauración* de su *propia* dinastía, ello significaba únicamente que los *dos grandes intereses* que dividían a la *burguesía* —la propiedad del suelo y el capital— se esforzaban, cada uno por su lado, por restablecer su propia supremacía y la subordinación del otro—. Hablamos de dos intereses de la burguesía, pues la gran propiedad rural, a pesar de su coquetería feudal y su orgullo de raza, se había aburguesado totalmente como consecuencia del desarrollo de la sociedad moderna» (pp. 50-52).

Marx tiene razón. No es posible pedir nada semejante, a menos que tengamos la suerte de que el pretendiente de una de las dos familias acepte morir. En este caso, la interpretación es puramente política, exacta y satisfactoria. Los dos partidos monárquicos no podían ponerse de acuerdo sobre la base de una República parlamentaria, único modo de reconciliar a los dos pretendientes a un trono que sólo tolera un ocupante. Cuando hay dos pretendientes, para evitar que uno ocupe las Tullerías y el otro marche al exilio, es necesario que ninguno ocupe el poder. La República parlamentaria era en este sentido la única reconciliación factible entre las dos dinastías. Y Marx continúa:

> «La realeza, que personifica el antagonismo entre ambos, debía encarnar su unidad y hacer de la expresión de sus intereses exclusivos de fracciones el interés común de su clase. La monarquía debía realizar lo que la negación de las dos monarquías —a saber, la República— podía realizar y había realizado realmente. Era la piedra filosofal, en cuya fabricación se rompían la cabeza los doctores del partido del orden. ¡Como si la monarquía legítima pudiese convertirse alguna vez en la monarquía de la burguesía industrial, o la realeza de la burguesía ser jamás la realeza de la aristocracia terrateniente hereditaria! ¡Como si la propiedad rural y la industrial pudiesen fraternizar bajo una misma corona, siendo así que la corona sólo podía adornar una sola cabeza, la del hermano mayor o la del menor! ¡Como si en general la industria pudiese reconciliarse con la propiedad rural, mientras ésta no decidiese convertirse en propiedad horizontal! Si Enrique V muriese mañana mismo, no por ello el conde de París sería el rey de los legitimistas, a menos que dejara de ser el rey de los orleanistas» (*Ibíd.*, p. 77).

Marx introduce así una mezcla sutil y sugerente de dos explicaciones: La explicación política, de acuerdo con la cual cuando se enfrentaban dos pretendientes al trono de Francia, el único modo de reconciliar a sus partidarios era la República parlamentaria; y la interpretación socioeconómica, básicamente distinta, de acuerdo con la cual la propiedad rural no podía reconciliarse con la burguesía industrial a menos que la propiedad rural misma se industrializase. Una teoría de este último tipo es la que han utilizado los analistas marxistas o de inspiración marxista para tratar de explicar el fenómeno de la V República. Ésta no puede ser la república gaullista, es preciso que sea la república, basada en el capitalismo modernizado o en cualquier otro elemento de la infraestructura social[6].

La explicación de Marx es sin duda más profunda, sin que ello implique que sea necesariamente válida. La imposibilidad de reconciliar los intereses de la propiedad rural y los intereses de la burguesía industrial sólo existe en la

---

[6] Véanse sobre todo los artículos de Serge Mallet, reunidos en un volumen con el título *Le Gaullisme et la Gauche,* París, Ed. du Seuil, 1965. Para este sociólogo, el nuevo régimen no es un accidente histórico, «sino la creación de una estructura política que concuerda con las exigencias del neocapitalismo». El gaullismo es la expresión política del capitalismo moderno. Hallamos un análisis semejante en Roger Priouret, que no es marxista, pero para quien «De Gaulle no apareció en 1958 impulsado exclusivamente por la fuerza de choque de Argelia; creía traer un régimen concebido en función de sus enfoques históricos, y de hecho ha adaptado la vida política al estado de la sociedad». («Les institutions politiques de la France en 1970», *Bulletin* S.E.D.E.I.S., n.º 786, suplemento *Futuribles,* 1.º de mayo de 1961).

fantasmagoría sociológica. El día en que uno de los dos príncipes carezca de descendencia, la reconciliación de los dos pretendientes se realizará automáticamente, y los intereses que antes eran opuestos encontrarán milagrosamente la posibilidad de un compromiso. La imposibilidad de reconciliar a los dos pretendientes era esencialmente política.

Ciertamente, la explicación de los acontecimientos políticos mediante la base social es legítima y valiosa, mas la explicación término a término pertenece en gran medida a la mitología sociológica. En realidad, esta explicación se realiza mediante la proyección en la infraestructura social de lo que se ha observado en la escena política. Habiendo constatado que los dos pretendientes no pueden entenderse, se decreta que la propiedad rural no puede reconciliarse con la propiedad industrial. Lo cual se niega a su vez un poco más adelante, explicando que dicha reconciliación tiene lugar en el seno de la República parlamentaria. Porque si el acuerdo era *socialmente* imposible, sería igualmente imposible bajo una República parlamentaria y bajo una monarquía.

A mi juicio este caso es típico. Muestra simultáneamente lo que es aceptable —es decir, necesario— en las explicaciones sociales de los conflictos políticos, y lo que es erróneo. Los sociólogos profesionales o aficionados experimentan una especie de mala conciencia cuando se limitan a explicar los cambios de régimen y las crisis políticas mediante la política. Por mi parte, tiendo a creer que el detalle de los acontecimientos políticos rara vez puede explicarse de otro modo que aludiendo a los hombres, a los partidos, a sus disputas y a sus ideas.

Luis Napoleón es el representante de los campesinos, en el sentido de que los electores campesinos votaron por él. El general De Gaulle es también el representante de los campesinos, pues su gestión fue aprobada en 1958 por el 85 por 100 de los franceses. Hace un siglo el mecanismo psico-político no era esencialmente distinto de lo que es hoy. Pero no tiene nada que ver con las diferencias entre las clases sociales, y menos aún con los intereses de clase de un grupo dado. Cuando los franceses se cansan de los conflictos sin salida y aparece un hombre predestinado, los miembros de todas las clases se unen a quien promete salvarlos.

En la última parte del *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* Marx ofrece un análisis detallado del gobierno de Luis Napoleón, y del modo en que sirvió a los intereses de las diferentes clases. Marx afirma que Luis Napoleón fue aceptado por la burguesía porque defendía sus intereses económicos fundamentales. En compensación, ésta renunció a ejercer por sí misma el poder político.

> «En aquel momento era evidente que la burguesía no tenía más alternativa que elegir a Bonaparte. Despotismo o anarquía. Como es natural, se inclinó por el despotismo [...] Bonaparte, en tanto que poder ejecutivo que se ha independizado de la sociedad, se siente llamado a asegurar "el orden burgués". Mas la fuerza de este orden burgués es la clase media. Por eso Bonaparte se erige en representante de esta clase y publica decretos en este sentido. Pero él es algo sólo en la medida en que ha destruido y sigue destruyendo día a día la influencia política de esa clase. Por eso se presenta como adversario del poder político y literario de la clase media» (*Le* 18 *Brumaire de Louis Bonaparte,* Éd. Sociales, p. 104).

En todo este análisis hay un elemento particularmente interesante: el reconocimiento por parte de Marx del papel decisivo del Estado.

> «El poder ejecutivo con su inmensa organización burocrática y militar, con su complejo y artificial mecanismo estatal, su ejército de funcionarios de medio millón de hombres y su otro ejército de quinientos mil soldados, temible cuerpo parásito que recubre como una membrana el cuerpo de la sociedad francesa y tapona todos sus poros, se formó en la época de la monarquía absoluta, durante el declive del feudalismo, a cuyo derrocamiento contribuyó. Los privilegios señoriales de los grandes propietarios rurales y de las ciudades se transformaron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios designados, y la abigarrada carta de derechos soberanos medievales contradictorios se convirtió en el plan bien regulado de un poder estatal, en el que el trabajo está dividido y centralizado como en una fábrica. La primera Revolución Francesa, que se propuso destruir todos los poderes independientes, locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad burguesa de la nación, tenía inevitablemente que desarrollar la obra iniciada por la monarquía absoluta: la centralización, pero también al mismo tiempo la extensión, los atributos y el aparato del poder gubernamental. Napoleón perfeccionó este mecanismo estatal. La monarquía legítima y la monarquía de Julio se limitaron a desarrollar la división de trabajo, más acentuada a medida que la división de trabajo en el seno de la sociedad burguesa iba creando nuevos grupos de intereses y que, por consiguiente, aparecía material nuevo para la administración del Estado. Todo elemento que tuviera un carácter común fue inmediatamente separado de la sociedad y opuesto a ella como objeto de un interés superior, *general,* arrebatado a la iniciativa de los miembros de la sociedad, y transformado en objeto de la actividad gubernamental, desde el puente, el edificio escolar, y la propiedad comunal de la más pequeña aldea hasta los ferrocarriles, los bienes nacionales y las universidades. Finalmente, en su lucha contra la revolución, la República parlamentaria se vio obligada a reforzar con sus medidas represivas los medios de acción y la centralización del poder gubernamental. Todas las revoluciones políticas no hicieron más que perfeccionar esta máquina, en lugar de destruirla. Los partidos que lucharon sucesivamente por el poder entendieron que la conquista de este inmenso edificio estatal era el botín principal del vencedor» (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* Éd. Sociales, pp. 96-97).

Dicho en otros términos: Marx describe el desarrollo prodigioso del Estado administrativo centralizado, ese mismo Estado que Tocqueville había analizado, y cuyos orígenes prerrevolucionarios había demostrado mientras que éste iba aumentando progresivamente ante sus ojos su poder y amplitud a medida que se operaba el desarrollo democrático.

La cabeza que dirige este Estado ejerce inevitablemente una considerable influencia sobre la sociedad. También Tocqueville cree que todos los partidos contribuyen al desarrollo de esta enorme máquina administrativa. Además, está convencido de que un Estado socialista contribuirá aún más a ampliar las funciones estatales y a centralizar la administración. Marx afirma que el Estado ha adquirido una suerte de autonomía con respecto a la sociedad. Para ello basta «un caballero de fortuna venido del extranjero, llevado en triunfo por una soldadesca ebria, comprada con aguardiente y salchichón, y para la cual es necesario renovar constantemente la provisión de estos productos» (*Ibíd.,* p. 97).

Para Marx la verdadera revolución consistiría, no en apoderarse de esta máquina, sino en destruirla. A lo cual Tocqueville habría respondido: Si la propiedad de los medios de producción debe adquirir carácter colectivo, y ha de centralizarse la gestión de la economía, ¿por obra de qué milagro podemos esperar la destrucción de la máquina del Estado?

En realidad, hay en Marx dos teorías acerca del papel del Estado en la revolución. En *La Guerra Civil en Francia,* su obra acerca de la Comuna de París, sugiere que la Comuna, es decir la dislocación del Estado central y la descentralización a fondo representan el verdadero contenido de la dictadura del proletariado. Pero en otras obras aparece la idea completamente contraria de que es necesario reforzar todo lo posible el poder político y la centralización estatal para realizar la revolución.

Esto quiere decir que Tocqueville y Marx han observado del mismo modo la máquina del Estado centralizado. De esta observación, Tocqueville concluyó que había que multiplicar los organismos intermedios y las instituciones representativas para limitar la omnipotencia y la ampliación sin límites del Estado. Marx, por su parte, admitió la autonomía parcial del Estado respecto de la sociedad, fórmula que contradecía su teoría general del Estado como simple expresión de la clase dominante, mientras afirmaba a la vez que la revolución socialista podría comportar la destrucción de la máquina administrativa.

En tanto que teórico, Marx quiso reducir la política y sus conflictos a las relaciones y luchas de las clases sociales. Pero en varios puntos esenciales, su clarividencia de observador se impone a su dogmatismo y reconoce, en cierto modo involuntariamente, los factores propiamente políticos de los conflictos del régimen y la autonomía del Estado con respecto a los diferentes grupos. En la medida en que existe esta autonomía, un elemento del devenir de las sociedades no es reducible a la lucha de clases.

La demostración más notable de la especificidad y la autonomía del orden político con respecto a las luchas sociales es, por otra parte, la Revolución Rusa de 1917. Al ocupar el poder al modo de Luis Napoleón, aunque mediante un proceso más violento, un grupo de hombres pudo transformar toda la estructura de la sociedad rusa y edificar el socialismo partiendo, no del predominio del proletariado, sino de la omnipotencia de la máquina estatal.

Lo que aparece en el esquema teórico marxista, se encuentra en los análisis históricos de Marx o en los acontecimientos cuyos protagonistas fueron fieles seguidores del propio Marx.

* * *

Los cuatro autores estudiados en esta primera parte han dado lugar a tres escuelas.

La primera de ellas es la que podríamos denominar la escuela francesa de sociología política, cuyos fundadores son Montesquieu y Tocqueville. En nuestra época, Élie Halévy pertenece a esta tradición[7]. Es una escuela de sociólo-

---

[7] Entre las obras de Élie Halévy podemos citar: *La Formation du radicalisme philosophique,* París, Alcan, 1901-1904 (tres volúmenes: tomo I, *La Jeunesse de Bentham;* tomo II, *L'Évolution de la doctrine utilitaire de* 1789 *a* 1815; tomo III, *Le Radicalisme pholosophique); Histoire du peuple anglais au XIXe. siecle,* París, Hachette, seis volúmenes (los cuatro primeros volúmenes abarcan el período de 1815 a 1848, los dos últimos de 1895 a 1914); *L'Ère des tyrannies, études*

gos poco dogmáticos, interesados ante todo en la política y que, sin desconocer la infraestructura social, afirman la autonomía del orden político y piensan como liberales. Por mi parte, es probable que yo mismo sea un descendiente tardío de esta escuela.

La segunda escuela es la de Auguste Comte, que culmina en Durkheim, a principios de este siglo, y quizá en los sociólogos franceses modernos. Menosprecia la importancia de lo político y de lo económico con respecto a lo social, poniendo el acento sobre la unidad del todo social y afirmando como fundamental el concepto de consenso. Al multiplicar los análisis y los conceptos, se esfuerza por reconstruir la totalidad de la sociedad.

La tercera escuela, la marxista, es la que ha tenido más éxito, si no en las aulas al menos en la escena de la historia universal. Según la interpretaron centenares de millones de seres humanos, combina la explicación del todo social a partir de la infraestructura socioeconómica con un esquema del devenir que garantiza a los fieles la victoria. Es particularmente difícil discutirla por causa de sus éxitos históricos. Pues jamás se sabe si corresponde discutir la versión de catecismo, necesaria para toda doctrina de Estado, o la versión sutil, la única aceptable para los grandes espíritus, sobre todo porque entre las dos versiones hay intercambios incesantes cuyas modalidades varían de acuerdo con las imprevisibles peripecias de la historia universal.

A pesar de sus divergencias en la elección de valores y en la visión histórica, estas tres escuelas sociológicas son otras tantas interpretaciones de la sociedad moderna. Auguste Comte es un admirador casi total de esta sociedad moderna, a la que denomina industrial y que, según afirma, será pacífica y positivista. Desde el punto de vista de la escuela política, la sociedad moderna es una sociedad democrática, y corresponde observarla libres de impulsos de entusiasmo o de indignación. Posee seguramente características singulares, pero no es la realización final del destino humano. En cuanto a la tercera escuela, el marxismo, combina el entusiasmo por la sociedad industrial con la indignación contra el capitalismo. Alienta un optimismo supremo respecto del futuro lejano, es sombríamente pesimista con respecto al futuro cercano, y anuncia un prolongado período de catástrofes, de luchas de clases y de guerras.

Dicho brevemente: la escuela comtista es optimista con tendencia a la serenidad; la escuela política se muestra reservada, con una sombra de escepticismo; y la escuela marxista es utópica, con cierta inclinación a admitir las catástrofes como deseables o en todo caso inevitables.

Cada una de estas escuelas reconstruye a su modo el conjunto social. Cada una ofrece cierta versión de la variedad de sociedades conocidas históricamente y atribuye un sentido a nuestro presente. Cada una está inspirada por convicciones morales y por afirmaciones científicas. He procurado indicar el papel de las convicciones y de las afirmaciones. Pero no olvido que incluso el que se propone distinguir estos dos elementos, lo tiene que hacer en función de sus propias convicciones.

---

sur le socialisme et la guerre, París, Gallimard, 1938; *Histoire du socialisme européen*, redactado sobre las notas del curso, Paris, Gallimard, 1948.

A) CRONOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN DE 1848 Y DE LA SEGUNDA REPÚBLICA

1847-1848 Agitación en París y en provincias en favor de la reforma electoral: la campaña de los banquetes.

1848 22 de febrero. A pesar de la prohibición ministerial, banquete y manifestación reformista en París.

23. La guardia nacional de París realiza una manifestación al grito de «¡Viva la reforma!» Guizot presenta su dimisión. Por la tarde, choque entre la tropa y el pueblo; por la noche se pasean por las calles de París los cadáveres de los manifestantes.

24. Por la mañana estalla la revolución en París. Los insurgentes republicanos se apoderan de la Municipalidad y amenazan las Tullerías. Luis Felipe abdica en favor del conde de París, su nieto, y huye a Inglaterra. Los insurrectos invaden la Cámara de los Diputados para impedir que se confíe la regencia a la duquesa de Orléans. Por la noche se establece un gobierno provisional que incluye a las figuras de Dupont de l'Eure, Lamartine, Crémieux, Arago, Ledru-Rollin, Garnier-Pagès. Los secretarios del gobierno son A. Marrast, Louis Blanc, Flocon y Albert.

25. Proclamación de la República.

26. Abolición de la pena de muerte por delitos políticos. Creación de los talleres nacionales.

29. Abolición de los títulos de nobleza.

2 de marzo. Se limita a diez horas la jornada legal de trabajo en París, y a once horas en las provincias.

5. Convocatoria de elecciones para la creación de una Asamblea Constituyente.

6. Garnier-Pagès asume la cartera de Finanzas; aumenta con un impuesto suplementario de 45 céntimos por franco, todas las contribuciones directas.

16. Manifestaciones de los elementos burgueses de la guardia nacional para protestar contra la disolución de las compañías selectas.

17. Contramanifestación popular de apoyo al gobierno provisional. Los socialistas y los republicanos de izquierda reclaman el aplazamiento de las elecciones.

16 de abril. Nueva manifestación popular en favor del aplazamiento de las elecciones. El gobierno provisional recurre a la guardia nacional para encauzar la manifestación.

23. Elección de 900 representantes para la Asamblea Constituyente.

Los republicanos avanzados sólo obtienen 80 escaños, los legitimistas un centenar, los orleanistas, agrupados o no, obtienen 200. La mayoría de la Asamblea, alrededor de 500 escaños, queda en manos de los republicanos moderados.

10 de mayo. La Asamblea designa una comisión ejecutiva de cinco miembros para garantizar el gobierno: Arago, Garnier-Pagès, Lamartine, Ledru-Rollin, Marie.

15. Manifestación en favor de Polonia, organizada por Barbès, Blanqui, Raspail. Los manifestantes invaden la Cámara de los Diputados y la Municipalidad. Se anuncia a la multitud un nuevo gobierno insurreccional. Pero Barbès y Raspail son arrestados por la guardia nacional, que rechaza a los manifestantes.

4-5 de junio. Tres departamentos del Sena, eligen diputado a Luis Napoleón Bonaparte.

21. Disolución de los talleres nacionales.

23-26. Desórdenes. Todo el Este y el centro de París están en manos de los obreros parisienses insurrectos, quienes, gracias a la pasividad de Cavaignac, ministro de la guerra, se atrincheran tras las barricadas.

El 24, la Asamblea vota la concesión de plenos poderes a Cavaignac, que aplasta la insurrección.

Julio-noviembre. Constitución de un gran partido del orden. Thiers promueve la figura de Luis Napoleón Bonaparte, que también es muy popular en los medios obreros. Redacción de la Constitución por la Asamblea nacional.

12 de noviembre. Proclamación de la Constitución, que contempla la inclusión de un jefe del poder ejecutivo, elegido por sufragio universal.

10 de diciembre. Elecciones a la Presidencia de la República. Luis Napoleón recibe 5.500.000 votos, Cavaignac 1.400.000, Ledru-Rollin 375.000, Lamartine 8.000.

20. Luis Napoleón presta juramento de fidelidad a la Constitución.

1849 Marzo-abril. Proceso y condena de Barbès, Blanqui, y Raspail, cabecillas de las intentonas revolucionarias de mayo de 1848.

Abril-julio. Expedición de Roma. Un cuerpo expedicionario francés ocupa la ciudad y restablece en sus derechos al papa Pío IX.

Mayo. Elecciones a la Asamblea Legislativa, que en adelante cuenta con 75 republicanos moderados, 180 montañeses y 450 monárquicos (legitimistas y orleanistas) del partido del orden.

Junio. Manifestaciones en París y en Lyon contra la expedición de Roma.

1850 15 de marzo. Ley Falloux de reorganización de la enseñanza pública.

31 de mayo. Ley electoral que obliga a tener una residencia de tres meses en el lugar donde se vota. De ese modo se elimina del sufragio a unos tres millones de obreros sin residencia fija.

Mayo-octubre. Agitación socialista en París y en los departamentos.

Agosto-septiembre. Negociaciones entre legitimistas y orleanistas para restablecer la monarquía.
Septiembre-octubre. Revistas militares en el campamento de Satory, ante el Príncipe-presidente. La caballería desfila a los gritos de «¡Viva el Emperador!».
Enfrentamientos entre la mayoría de la Asamblea y el Príncipe-presidente.

1851 17 de julio. El general Magnan, fiel a los intereses del Príncipe-presidente, ocupa el cargo de gobernador militar de París, en reemplazo de Changarnier, fiel a la mayoría monárquica de la Asamblea.
2 de diciembre. Golpe de Estado: proclamación del estado de sitio, disolución de la Asamblea, restablecimiento del sufragio universal.
20. Queda elegido para diez años el príncipe Napoleón, por 7.350.000 votos contra 646.000, quien recibe plenos poderes para crear una nueva Constitución.

1852 14 de enero. Promulgación de la nueva Constitución.
20 de noviembre. Un nuevo plebiscito aprueba por 7.840.000 votos contra 250.000 el restablecimiento de la dignidad imperial en la persona de Luis Napoleón, que adopta el título de Napoleón III.

B) INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS SOBRE LA REVOLUCIÓN DE 1848

BASTID, P., 1848. *L'Avènement du suffrage universel,* París, P.U.F., 1948.
BASTID, P., *Doctrines et institutions politiques de la Seconde République,* 2 vols., París, Hachette, 1945.
CORNU, A., *Karl Marx et la Revolution de* 1848, París, P.U.F., 1948.
DUVEAU, G., 1848, colección «Idées», París, Gallimard, 1965.
GIRARD, M., *Étude comparée des mouvements révolutionnaires en France en 1830, 1848, 1870-1871,* París, Centre de documentation universitaire, 1960.
Naissance et mort de la IIe République, París, Calmann-Lévy, 1968.
PONTEIL, F., *1848,* 2.ª ed., París, A. Colin, 1955.
POUTHAS, C. H., *La Révolution de 1848 en France et la Seconde République,* París, Centre de documentation universitaire, 1953.
RUBEL, M., *Karl Marx devant le bonapartisme,* París, La Haya, Mouton, 1960.

II

LA GENERACIÓN DEL CAMBIO DE SIGLO

CAPÍTULO 6

ÉMILE DURKHEIM

Las pasiones humanas sólo se detienen ante un poder moral al que respetan. Si falta totalmente una autoridad de este género, reina la ley del más fuerte, y en forma latente o aguda, el estado de guerra adquiere inevitablemente una condición crónica [...] Mientras que las funciones económicas representaron en tiempos antiguos un papel secundario, hoy se encuentran en primer plano. Vemos que frente a ellas se acentúa cada vez más el retroceso de las funciones militares, administrativas y religiosas. Únicamente las funciones científicas pueden disputarle el lugar: y aún la ciencia hoy tiene prestigio sólo en la medida en que puede servir a la práctica, es decir, en gran parte a las profesiones económicas. Por eso ha podido afirmarse, no sin cierta razón, que nuestras sociedades son o tienden a ser esencialmente industriales. Una forma de actividad que ha ocupado un lugar tan importante en el conjunto de la vida social, evidentemente no puede permanecer en ese punto sin sujetarse a reglas, porque de todo ello resultarían las más profundas perturbaciones. Sobre todo, es una fuente de desmoralización general.

De la Division du travail social,
Prefacio de la 2.ª edición, pp. III-IV.

El presente análisis del pensamiento de Durkheim estará centrado en sus tres libros principales: *La división del trabajo social, El suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa.* En una segunda fase intentaré ir más lejos en la interpretación reconstruyendo la evolución de su pensamiento y examinando la relación entre ese pensamiento y las fórmulas metodológicas que utilizó para expresarlo. Y, finalmente, concluiré estudiando las relaciones entre la sociología, según la concebía Durkeim, y la filosofía.

1. *La división del trabajo social (1893)*

La division del trabajo social es la tesis doctoral de Durkheim y su primer gran libro.

También es la obra en la que se perfila más claramente la influencia de Auguste Comte. El tema de este primer libro es el tema central del pensamiento de Durkheim, el de la relación entre los individuos y la colectividad. ¿De qué modo una colección de individuos puede constituir una sociedad? ¿Cómo pueden estos alcanzar esa condición de la existencia social que es el consenso?

Durkheim responde a esta pregunta fundamental distinguiendo dos tipos de solidaridad: la solidaridad llamada mecánica y la llamada orgánica.

La solidaridad mecánica es, por utilizar la misma expresión de Durkheim, una solidaridad por similitud. Cuando esta forma de solidaridad domina a una sociedad, los individuos difieren poco entre sí. Los miembros de una misma colectividad se asemejan porque experimentan los mismos sentimientos, porque comparten los mismos valores, porque reconocen las mismas cosas sacras. La sociedad es coherente porque los individuos no están todavía diferenciados.

La forma opuesta de solidaridad, llamada orgánica, es aquélla en la cual el consenso, es decir la unidad coherente de la colectividad, es resultado de, o se expresa por, la diferenciación. Los individuos ya no son semejantes, sino diferentes; y hasta cierto punto precisamente porque son distintos se obtiene el consenso.

Durkheim denomina orgánica a una solidaridad fundada en la diferenciación de los individuos por analogía con los órganos del ser vivo, cada uno de los cuales cumple su propia función, y no se asemeja a los demás, pese a lo cual todos son igualmente indispensables para la vida.

En el pensamiento de Durkheim, las dos formas de solidaridad corresponden a dos formas extremas de organización social. Las sociedades a las que hace medio siglo se denominaba primitivas, y que hoy más bien se las llama arcaicas, o sociedades ágrafas —cambio de denominación que, por otra parte, expresa una actitud distinta respecto de estas sociedades— se caracterizan por el predominio de la solidaridad mecánica. Los individuos de un clan son intercambiables, por así decirlo. De ello resulta, y ésta es una de las ideas esenciales del pensamiento de Durkheim, que el individuo no es históricamente el primer factor que aparece. La toma de conciencia de la individualidad es un resultado del propio desarrollo histórico. En las sociedades primitivas, cada uno es lo que son los otros; en la conciencia de cada uno dominan, tanto por el número como por la intensidad, los sentimientos comunes a todos, o sentimientos colectivos.

La oposición de estas dos formas de solidaridad se combina con la oposición entre las sociedades segmentarias y las sociedades en las que aparece la división moderna del trabajo. En un sentido, una sociedad de solidaridad mecánica es también una sociedad segmentaria. Sin embargo, la definición de estas dos nociones no es exactamente la misma.

En el vocabulario de Durkheim, un segmento designa a un grupo social en el cual los individuos están estrechamente integrados. Pero el segmento es también un grupo localmente situado, relativamente aislado de los demás y que desarrolla su propia vida. El segmento en este sentido comporta una solidaridad mecánica por similitud; pero supone también la separación en relación con el mundo exterior. El segmento se basta a sí mismo, tiene pocas comunica-

ciones con el mundo exterior. Por definición, la organización segmentaria se contradice por consiguiente con los fenómenos generales de diferenciación, que reciben el nombre de solidaridad orgánica. Pero puede suceder, agrega Durkheim, que en ciertas sociedades en las que aparecen formas ya muy desarrolladas de división económica del trabajo, subsista parcialmente una estructura segmentaria.

Esta idea aparece en un curioso pasaje donde Durkheim comenta que, si bien Inglaterra implica una industria moderna muy desarrollada, y por eso mismo una división económica del trabajo, ha conservado sin embargo el tipo segmentario y el sistema alveolar más que otras sociedades en las que la división económica del trabajo está menos acentuada. Durkheim ve la prueba de esta supervivencia de la estructura segmentaria en el mantenimiento de las autonomías locales y en la fuerza de la tradición:

> «Puede muy bien ocurrir que, en determinada sociedad, cierta división del trabajo, sobre todo la división del trabajo económico, esté muy desarrollada, aunque el tipo segmentario siga manifestándose aún con perfiles sumamente acentuados. Al parecer, éste es precisamente el caso de Inglaterra. La gran industria y el gran comercio están tan desarrollados como en el continente, aunque el sistema alveolar sigue perviviendo de manera muy clara, como lo demuestran la gran autonomía de la vida local y la autoridad que la tradición sigue conservando en ella.
>
> Ocurre, en efecto, que puesto que la división del trabajo es un fenómeno derivado y secundario, como acabamos de ver, dicha división se da en la superficie de la vida social, y esta afirmación es aplicable sobre todo a la división del trabajo económico. Esta actividad se desarrolla a flor de piel. Ahora bien, por su propia situación, los fenómenos superficiales en todo organismo son mucho más accesibles a la acción de causas externas, siendo así que las causas internas de las que dependen generalmente no se modifican. Así, basta que una circunstancia cualquiera excite en un pueblo una más viva necesidad de bienestar material para que la división del trabajo económico se desarrolle sin que cambie sensiblemente la estructura social. El espíritu de imitación, el contacto con una civilización más refinada pueden producir este resultado. Ocurre así que, como el entendimiento es la parte culminante, y por tanto la más superficial de la conciencia, puede ser modificado de modo bastante fácil por influencias externas, como la educación, sin que varíen las bases de la vida psíquica. Se crean así factores de inteligencia que bastan para asegurar el éxito, aunque carecen de raíces profundas. Por añadidura, este género de talento no se transmite por herencia.
>
> Esta comparación demuestra que no se debe juzgar el lugar que corresponde a una sociedad en la escala social según el estado de su civilización, y sobre todo de su civilización económica; pues ésta puede no ser más que una imitación, una copia, y ocultar una estructura social de tipo inferior. Ciertamente, se trata de un caso excepcional; sin embargo, tiene existencia real» (*La división del trabajo social*).

La noción de estructura segmentaria no se confunde por tanto con la solidaridad por similitud. Lo segmentario sugiere un aislamiento relativo, la posibilidad de que los diversos elementos se basten a sí mismos. Es posible imaginar una sociedad global, extendida sobre un dilatado espacio, y que no fuese más que la yuxtaposición de segmentos, todos semejantes y todos autárquicos. Es posible concebir un elevado número de clanes, de tribus, o de grupos regionalmente autónomos, yuxtapuestos, quizá incluso sometidos a una autoridad central, sin que por eso quede deteriorada la coherencia por semejanza

del segmento, sin que se de a escala de la sociedad global la diferenciación de funciones características de la solidaridad orgánica.

La división del trabajo que Durkheim se esfuerza por comprender y definir no es la misma que contemplan los economistas. La diferenciación de los oficios, la multiplicación de las actividades industriales, son expresión de la diferenciación social a la que Durkheim asigna carácter principal. Esta última tiene su origen en la desintegración de la solidaridad mecánica y de la estructura segmentaria.

Partiendo de estos temas fundamentales podemos dilucidar algunas de las ideas que se desprenden de este análisis y forman parte de la teoría general de nuestro autor: la primera está relacionada con el concepto de conciencia colectiva, que desde esta época figura en el primer plano del pensamiento de Durkheim.

La conciencia colectiva, según queda definida en *La división del trabajo social,* es simplemente «el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad». Durkheim precisa que este conjunto «forma un sistema social determinado que tiene vida propia» (*Ibíd.*, p. 46). «La conciencia colectiva existe únicamente en los sentimientos y creencias presentes en las conciencias individuales, pero no por ello se diferencia menos, al menos analíticamente, de estas últimas, pues evoluciona de acuerdo con sus leyes y no es sólo expresión o efecto de las conciencias individuales.

Sin duda, su sustrato no es un órgano único; por definición, está difundida a todo lo largo de la sociedad; pero no por ello carece de ciertos caracteres específicos que la convierten en una realidad particular. En efecto, la conciencia colectiva es independiente de las condiciones particulares en las que los individuos se encuentran; los individuos desaparecen, y ella queda. Es la misma en el Norte y el Sur, en las grandes y en las pequeñas ciudades, en las diferentes profesiones. Tampoco cambia con cada nueva generación, sino que, por el contrario, vincula entre sí a las sucesivas generaciones. Por tanto, es cosa muy distinta de las conciencias particulares, aunque sólo pueda cobrar realidad en los individuos. Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, su modo de desarrollo; exactamente como ocurre con los tipos individuales, aunque de otra forma» (*La división del trabajo social*).

De acuerdo con las diferentes sociedades, esta conciencia colectiva implica más o menos extensión o fuerza. En las sociedades en que domina la solidaridad mecánica, la conciencia colectiva engloba a la mayor parte de las conciencias individuales. En las sociedades arcaicas, la fracción de las existencias individuales sometidas a los sentimientos comunes es casi coextensiva de toda la existencia.

En las sociedades en que aparece la diferenciación de los individuos, cada uno es libre de creer, de querer y de actuar según sus propias preferencias en un gran número de circunstancias. Por el contrario, en las sociedades de solidaridad mecánica, la mayor parte de la existencia está regida por imperativos y por prohibiciones sociales. En este momento del pensamiento de Durkheim,

el adjetivo *social* significa simplemente que estas prohibiciones y estos imperativos son impuestos al término medio de los individuos, a la mayoría de los miembros del grupo que se originan en el grupo, y no en el individuo, y que éste se somete a dichos imperativos y prohibiciones como a un poder superior.

La fuerza de esta conciencia colectiva es paralela a la de su extensión. En las sociedades primitivas, no sólo la conciencia colectiva cubre la mayor parte de la existencia individual, sino que los sentimientos experimentados en común tienen una fuerza extrema que se manifiesta en el rigor de los castigos infligidos a quienes violan las prohibiciones. Cuánto más fuerte es la conciencia colectiva, mayor será el odio contra el crimen, es decir contra la violación del imperativo social. Finalmente, también la conciencia colectiva aparece particularizada. Cada uno de los actos de la existencia social, sobre todo cada uno de los ritos religiosos, está definido con precisión. El detalle de lo que debe hacerse y de lo que corresponde creer aparece impuesto por la conciencia colectiva.

En cambio, cuando reina la solidaridad orgánica, Durkheim cree observar simultáneamente una reducción de la esfera correspondiente a la conciencia colectiva, un debilitamiento de las reacciones colectivas contra la violación de las prohibiciones, y sobre todo un margen más amplio de interpretación individual de los imperativos sociales.

Por tomar un ejemplo simple, lo que exija la justicia en una sociedad primitiva, estará fijado con minuciosa exactitud por los sentimientos colectivos. En cambio, en las sociedades en que existe una acentuada división del trabajo, la misma exigencia estará formulada sólo de manera abstracta y, por así decirlo, universal. En un caso, la justicia exige que tal individuo reciba tal sanción; en el otro, lo que se exige es que haya una especie de igualdad en los contratos, y que cada uno reciba lo que le corresponde, definiéndose esto último de muchos modos, ninguno de ellos realmente indudable y establecido de manera unívoca.

De este análisis deduce Durkheim una idea que ha mantenido durante toda su vida, y que por tanto se encuentra en el centro de toda su sociología: que el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos.

Bajo esta forma, la fórmula tiene una apariencia paradójica, pero el propio Durkheim la expresa a menudo en estos términos. Si intento reconstruir el pensamiento de Durkheim, tengo que afirmar que la primacía de la sociedad sobre el individuo tiene por lo menos dos sentidos, que en modo alguno son paradójicos.

El primer sentido es el de la prioridad histórica de las sociedades en las que los individuos son muy semejantes entre sí y, por así decirlo, están confundidos en el todo, sobre las sociedades cuyos miembros han adquirido al mismo tiempo la conciencia de su responsabilidad y la capacidad de expresarla. Las sociedades colectivistas, donde todos se asemejan a todos, son históricamente anteriores.

De esta prioridad histórica resulta una prioridad lógica en la explicación de los fenómenos sociales. Si la solidaridad mecánica ha precedido a la solidaridad orgánica, no es posible, en efecto, explicar los fenómenos de diferen-

ciación social y de solidaridad orgánica partiendo de los individuos. Se engañan los economistas que explican la división del trabajo apelando al interés de las personas en dividirse las tareas con el fin de aumentar el rendimiento de la colectividad. A juicio de Durkheim, esta explicación de acuerdo con la racionalidad de la conducta individual implica invertir el orden. Afirmar que los individuos se han dividido el trabajo y han atribuido a cada uno un cierto oficio con el fin de aumentar la eficacia del rendimiento colectivo, implica suponer que los individuos difieren entre sí y son conscientes de su diferencia antes de la diferenciación social. En realidad, la conciencia de la individualidad no podía existir antes de la solidaridad orgánica y la división del trabajo. La búsqueda racional de un rendimiento acrecentado no puede explicar la diferenciación social, pues esta búsqueda supone precisamente la diferenciación social[1].

Durkheim esboza aquí lo que será, durante toda su carrera, una de sus ideas rectoras, que le permitirá definir la sociología: esto es, la prioridad del todo sobre las partes, e incluso la irreductibilidad del conjunto social a la suma de sus elementos y la explicación de los elementos por el todo.

Al estudiar la división del trabajo, Durkheim ha descubierto dos ideas esenciales: la prioridad histórica de las sociedades, donde la conciencia individual está totalmente enajenada, y la necesidad de explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad, y no el estado de la colectividad por los fenómenos individuales.

El fenómeno de la división del trabajo, que el sociólogo quiere explicar, difiere por lo tanto de lo que los economistas entienden por el mismo concepto.

---

[1] «Es evidente que la división del trabajo tiene para nosotros un sentido distinto que el que tiene para los economistas. Para éstos consiste esencialmente en producir más. Para nosotros, esa productividad mayor es sólo una consecuencia necesaria, un efecto secundario del fenómeno. Si nos especializamos, no lo hacemos para producir más, sino para poder vivir en las nuevas condiciones de existencia que afrontamos» (*La división del trabajo social*).

Fue Adam Smith quien en su famosa obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), puso el fenómeno de la división del trabajo en el primer plano del análisis del sistema económico, con el fin de explicar la productividad, el intercambio y el empleo de los bienes del capital. El estudio de Adam Smith, que aparece esencialmente en los tres primeros capítulos del libro I de *La riqueza de las naciones,* comienza con la famosa descripción de las operaciones realizadas en una fábrica de alfileres, cuyos elementos fueron tomados al parecer de la *Gran Enciclopedia* de DIDEROT y D'ALEMBERT. La descripción comienza con esta frase: Los mayores progresos de la capacidad productiva del trabajo, y la mayor parte de la habilidad, la destreza y la inteligencia con las que se lo dirige y aplica, son al parecer el fruto de la división del trabajo. En el capítulo II, Adam Smith investiga el principio que gobierna la división del trabajo: «Esta división del trabajo de la que derivan tantas ventajas, no debe ser considerada en su origen como el efecto de una sabiduría humana que hubiera previsto y que tuviera como objetivo esta general opulencia que es su resultado; es la consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual de una cierta inclinación natural de todos los hombres, que no se proponen objetivos de tan amplia utilidad: es la inclinación que los lleva a traficar, a realizar trueques e intercambios de una cosa por otra». Por su parte, Adam Smith sólo ve ventajas en la división del trabajo. En el capítulo I del libro V de su obra, denuncia los peligros de embrutecimiento y apatía de las facultades intelectuales que pueden derivarse de un trabajo dividido, y reclama del gobierno que «adopte precauciones para impedir este mal». Para este último punto, véase el artículo de Nathan Rosenberg: «Adam Smith on the división of Labour: Two views or one?», *Economica,* mayo de 1965.

La división del trabajo es cierta estructura de la sociedad toda, y la división técnica o económica del trabajo no es más que una expresión de aquélla.

Una vez definida científicamente la división del trabajo, es necesario estudiarla.

La respuesta de Durkheim al problema del método es la siguiente: Para analizar científicamente un fenómeno social, es necesario estudiarlo objetivamente, es decir, desde el exterior, determinando la tendencia mediante la cual es posible reconocer y comprender los estados de la conciencia que no logramos aprehender directamente. Estos síntomas o estas expresiones de los fenómenos de conciencia, son, en *La división del trabajo social,* los fenómenos jurídicos. De manera sugestiva y quizá un tanto simplista, Durkheim distingue dos clases de derecho, cada una de ellos característica de uno de los tipos de solidaridad: el derecho *represivo,* que sanciona las faltas o los crímenes, y el derecho *restitutivo* o cooperativo, cuyo cometido no es sancionar las infracciones a las reglas sociales, sino restablecer el estado de las cosas, cuando se ha cometido una falta, u organizar la cooperación entre los individuos.

El derecho represivo es el revelador de la conciencia colectiva en las sociedades de solidaridad mecánica, puesto que, por el hecho mismo de que multiplica las sanciones, pone de manifiesto la fuerza de los sentimientos comunes, su extensión y su particularización. Cuanto más extensa, vigorosa y particularizada es la conciencia colectiva, mayor es el número de actos considerados delitos, es decir de actos que violan un imperativo o una prohibición, o incluso que chocan directamente con la conciencia colectiva.

Esta definición del delito es típicamente sociológica, en el sentido que Durkheim asigna a la palabra sociológico. Un delito, en el sentido sociológico del término, es simplemente el acto prohibido por la conciencia colectiva. Que a los ojos de los observadores situados algunos siglos después del hecho, o que pertenecen a una sociedad distinta, este acto parezca inocente, carece de importancia. En un estudio sociológico del delito, no es posible definir a este último más que desde fuera, en relación con el estado de la conciencia colectiva de la sociedad dada. Esta definición es objetiva y relativista.

Afirmar que alguien es sociológicamente un delincuente no implica que lo juzguemos culpable con respecto a Dios o a nuestra propia concepción de la justicia. El delincuente es aquel que en una sociedad ha rehusado obedecer a las leyes de la ciudad. En este sentido, probablemente Sócrates merecía ser considerado un delincuente.

Es evidente que basta desarrollar esta idea hasta sus últimas consecuencias para que resulte o bien banal, o bien chocante para el espíritu. En efecto, la definición sociológica del delito desemboca lógicamente en un relativismo integral, que es fácil concebir en abstracto, pero al que nadie, ni siquiera quien lo profesa, se adhiere en la realidad.

En cualquier caso, después de haber esbozado una teoría del delito, Durkheim deduce de ella sin la menor dificultad una teoría de la sanción. Desecha con cierto desprecio las interpretaciones clásicas, según las cuales el objetivo de la sanción sería el de impedir la repetición del acto culpable. En opinión de Durkheim, la función y el sentido de la sanción no es intimidar o disuadir. La

función del castigo es satisfacer la conciencia común. Pues ésta se ha visto lesionada por el acto cometido por uno de los miembros de la colectividad. Ello exige una reparación, y el castigo del culpable es precisamente la reparación que se ofrece a los sentimientos generales.

Esta teoría de la sanción es más satisfactoria para Durkheim que la interpretación racionalista basada en el efecto disuasorio. Es probable que desde el punto de vista sociológico tenga razón. Pero no podemos ignorar que, de ser así las cosas, si el castigo es sobre todo una reparación ofrecida a la conciencia colectiva, ese hecho no refuerza el prestigio de la justicia ni la autoridad de las sanciones.

Un cínico como Pareto se apresuraría a afirmar que Durkheim tiene razón, y que en efecto muchos de los castigos no son más que una suerte de venganza de la conciencia colectiva, ejercida a expensas de individuos indisciplinados; pero que no conviene decirlo, pues ¡cómo podríamos mantener el respeto debido a la justicia, si ésta no es más que un tributo ofrecido a los prejuicios de una sociedad arbitraria e irracional!

En el derecho restitutivo, no se trata ya de castigar, sino de devolver las cosas al estado en que deberían estar de acuerdo con la justicia. El que no reembolsó su deuda debe pagarla. Pero este derecho restitutivo, al que pertenece por ejemplo el derecho comercial, no es la única forma de derecho característica de las sociedades de solidaridad orgánica. En todo caso, es necesario entender el derecho restitutivo en un sentido muy amplio, para que pueda englobar a todas las reglas jurídicas cuyo fin es organizar la cooperación entre los individuos. El derecho administrativo o el derecho constitucional, al igual que el derecho comercial, pertenecen al género del derecho cooperativo. Más que expresión de los sentimientos comunes de una colectividad, son la organización de la coexistencia regular y ordenada entre individuos que ya están diferenciados.

Podría pensarse que Durkheim recupera así una idea que tenía un gran papel en la sociología de Spencer y en las teorías de los economistas clásicos, la idea de que la sociedad moderna está fundada esencialmente en el contrato, es decir en acuerdos concertados libremente por los individuos. En este caso, la visión de Durkheim se ajustaría hasta cierto punto a la fórmula clásica «del estatuto al contrato», o incluso a la «de una sociedad dominada por imperativos colectivos a una sociedad en la cual las libres decisiones de los individuos crean el orden común».

Pero no es ésta la idea de Durkheim. A su juicio, la sociedad moderna no está fundada en el contrato, del mismo modo que la división del trabajo no se explica por las decisiones racionales de los individuos en el sentido de acrecentar el rendimiento común distribuyéndose las tareas. Si la sociedad moderna fuera una sociedad «contractual», se explicaría a partir de las formas individuales de conducta. Pero el sociólogo quiere demostrar precisamente lo contrario.

Al oponerse así a los «contractualistas» del tipo de Spencer, y a los economistas, Durkheim no niega que, efectivamente, en las sociedades modernas los contratos concertados libremente entre los individuos representan un papel cada vez más importante. Pero este elemento contractual es un derivado de

la estructura de la sociedad, e incluso un derivado del estado de la conciencia colectiva en la sociedad moderna. Para que haya una esfera cada vez más amplia en la que los individuos puedan establecer libremente acuerdos, es necesario que la sociedad tenga una estructura jurídica que permita estas decisiones autónomas de los individuos. Dicho de otro modo, los contratos interindividuales se sitúan en el interior de un contexto social que no está determinado por los individuos mismos. Por vía de diferenciación, la división del trabajo es la condición primordial de existencia de una esfera contractual. Volvemos a hallar el principio de la prioridad de la estructura social sobre los individuos, o incluso de la prioridad del tipo social sobre los fenómenos individuales.

Se conciertan contratos entre los individuos, pero las condiciones en las que se los concierta están determinadas por una legislación que expresa el sentir de la sociedad en general sobre lo justo y lo injusto, lo tolerable y lo prohibido.

Por tanto, el hecho de que el contrato sustituya a la comunidad no define a una sociedad en la que domina el tipo orgánico de solidaridad. Tampoco puede afirmarse que la sociedad moderna se define por la sustitución del tipo militar por el tipo industrial, por retomar la antítesis de Spencer. El fenómeno de la diferenciación social, del cual el contractualismo es consecuencia y expresión, es el fundamental factor de definición de la sociedad moderna.

Cuando los economistas o los sociólogos explican la sociedad moderna mediante el contrato, invierten el orden histórico y lógico. A partir de la sociedad general comprendemos simultáneamente qué son los individuos y cómo y por qué pueden concertar libremente acuerdos.

Pero, ¿cuál es la causa de la solidaridad orgánica o de la diferenciación social, considerada como la característica esencial de las sociedades modernas?

Señalemos ante todo que no es evidente que Durkheim tenga motivos para formular este problema en los términos en que lo hace: ¿cuál es la causa del desarrollo de la solidaridad orgánica o de la diferenciación social? No es cierto *a priori*, y quizá pueda afirmarse incluso que es improbable, que sea posible hallar la causa de un fenómeno que no es simple ni aislable, sino que, por el contrario, es un aspecto de la sociedad en general. Pero Durkheim está empeñado en determinar la causa del desarrollo de la división del trabajo en las sociedades modernas.

Estamos ante un fenómeno esencialmente social. Cuando el fenómeno que necesitamos explicar tiene esta naturaleza, su causa debe ser también social, de acuerdo con el principio de la homogeneidad de la causa y el efecto. Igualmente, la explicación individualista debe ser eliminada. Curiosamente, Durkheim descarta así una explicación, igualmente considerada y rechazada por Comte, que sostenía que el factor esencial del desarrollo social sería el tedio o la búsqueda de la felicidad. Porque, decía él, nada demuestra que los hombres de las sociedades modernas sean más felices que los miembros de las sociedades arcaicas. Y a buen seguro estaba en lo cierto. Lo único sorprendente es el hecho mismo de que juzgara necesario —aunque probablemente en aquella época lo era— dedicar tantas páginas a demostrar que la diferenciación social no se explica por la búsqueda del placer o la persecución de la felicidad.

Es verdad, afirma, que los placeres son más numerosos y más útiles en las sociedades modernas, pero esta diferenciación de los placeres es el resultado de la diferenciación social, y no su causa. En cuanto a la felicidad, nadie podría afirmar que somos más felices que quienes nos precedieron. Desde esta época Durkheim se siente impresionado por el fenómeno del suicidio. La mejor prueba, escribe, de que la felicidad no aumenta con el progreso de la sociedad moderna es la frecuencia de los suicidios. Y sugiere que las sociedades modernas registran más suicidios que las de antaño. Pero puesto que carecemos de estadísticas sobre suicidios en las sociedades antiguas, no podemos certificar este punto.

Así pues, la división del trabajo no puede ser explicada por el hastío, ni por la búsqueda de la felicidad, ni por el aumento de los placeres, ni por el deseo de potenciar el rendimiento del trabajo colectivo. La división del trabajo, que es un fenómeno social, sólo se deja explicar por otro fenómeno social, y este último es resultado de una combinación de volumen, densidad material y densidad moral de la sociedad.

El volumen de una sociedad es simplemente el número de individuos que integran una colectividad dada. Pero este volumen no es por sí solo la causa de la diferenciación social. En una sociedad de muchos miembros, establecida sobre una dilatada superficie, pero constituida por la yuxtaposición de una gran cantidad de segmentos y por la reunión de un gran número de tribus, en la que cada tribu conserva su antigua estructura, el volumen no producirá por sí solo ninguna diferenciación. Para que el volumen, es decir el aumento del número, se convierta en causa de diferenciación, es necesario el concurso de la densidad, en sus dos sentidos material y moral. La densidad moral es la intensidad de las comunicaciones e intercambios existentes entre los individuos. Cuanto más elevado sea el número de relaciones entre los hombres, más tenderán estos a trabajar juntos, más se estrecharán las relaciones comerciales o competitivas, y más aumentará la densidad. La diferenciación social es resultado de la combinación de estos dos fenómenos de volumen y densidad material y moral.

Para explicar este mecanismo, Durkheim invoca el concepto de lucha por la vida, puesto de moda por Darwin en la segunda mitad del siglo XIX. Cuanto más numerosos son los individuos que tratan de vivir juntos, más se intensifica la lucha por la vida. La diferenciación social es la versión pacífica de la lucha por la vida. En lugar de que unos tengan que ser eliminados a fin de que otros sobrevivan, como ocurre en el reino animal, la diferenciación social permite que un número más elevado de individuos puedan sobrevivir diferenciándose. Cada uno deja de competir con todos, y se encuentra en condiciones de cumplir su papel y de satisfacer una función. Desde el momento en que los individuos ya no son semejantes, sino diferentes, no es necesario ya eliminar a la mayoría, pues cada cual contribuye con su propio aporte a la vida de todos[2].

---

[2] «La división del trabajo es por tanto un resultado de la lucha por la vida: pero se trata de un efecto suavizado. En efecto, gracias a esta lucha los rivales no están obligados a eliminarse mutuamente, y por el contrario pueden coexistir unos junto a otros. Asimismo, a medida que se

Esta explicación se ajusta a lo que Durkheim considera una regla del método sociológico: la explicación de un fenómeno social por otro fenómeno social, y la explicación de un fenómeno global por otro fenómeno global.

Por consiguiente, a partir de este primer trabajo importante, el pensamiento de Durkheim se organiza alrededor de algunas ideas esenciales.

La diferenciación social, fenómeno característico de las sociedades modernas, es la condición creadora de la libertad individual. Sólo en una sociedad en la que la conciencia colectiva ha perdido una parte de su ubicua rigidez, puede gozar el individuo de cierta autonomía de juicio y de acción.

En esta sociedad individualista, el problema fundamental consiste en mantener el mínimo de conciencia colectiva, sin la cual la solidaridad orgánica acarrearía la desintegración social.

El individuo es la expresión de la colectividad. El individuo de las solidaridades mecánicas es intercambiable. En una sociedad arcaica, no tendría sentido llamarlo «el más irremplazable de los seres», de acuerdo con la fórmula de Gide. Pero cuando llegamos a una sociedad en la cual cada uno puede y quiere ser el más irremplazable de los seres, el individuo sigue siendo aún la expresión de la colectividad. La estructura de la colectividad impone a cada uno de sus miembros una responsabilidad propia. Aún en esta sociedad que autoriza a cada uno a ser él mismo, hay una parte, más considerable de lo que creemos, de conciencia colectiva presente en las conciencias individuales. La sociedad de diferenciación orgánica no podría mantenerse si, fuera o por encima del reino contractual, no existiesen imperativos y prohibiciones, valores y colectivos sagrados, que vinculasen a las personas con el todo social.

2. *El suicidio (1897)*

El libro que Durkheim consagró al tema del suicidio está estrechamente vinculado con el estudio de la división del trabajo. En general, Durkheim aprueba el fenómeno de la división orgánica del trabajo, viendo en él un de-

desarrolla, suministra a un número mayor de individuos, que en sociedades más homogéneas se verían condenados a desaparecer, los medios necesarios para mantenerse y sobrevivir. En muchos pueblos inferiores, todo organismo defectuoso estaba fatalmente condenado a perecer; pues no era posible utilizarlo en ninguna función. A veces, la ley, anticipando y consagrando en cierto modo los resultados de la selección natural, condenaba a muerte a los recién nacidos enfermos o débiles, y a juicio del propio Aristóteles esta costumbre era natural. Las cosas ocurren de muy distinto modo en las sociedades más avanzadas. Un individuo enfermizo puede hallar en los marcos complejos de nuestra organización social un lugar donde puede prestar servicio. Si sólo es débil físicamente, y su cerebro está sano, se consagrará a los trabajos de gabinete, a las tareas especulativas, Si su cerebro es débil «sin duda deberá renunciar a la idea de afrontar una intensa competencia intelectual; pero en los alvéolos secundarios de su colmena, la sociedad tiene lugares bastante pequeños que obvian la necesidad de eliminar a este hombre». Igualmente, entre los pueblos primitivos se extermina al enemigo vencido; pero cuando las funciones industriales están separadas de las funciones militares los vencidos sobreviven al lado del vencedor en calidad de esclavos» (*La división del trabajo social*).

sarrollo normal y, en definitiva, feliz de las sociedades humanas. Considera positiva la diferenciación de los oficios y los individuos, la regresión de la autoridad de la tradición, el dominio cada vez más acentuado de la razón, el desarrollo de la parte correspondiente a la iniciativa personal. No obstante, observa igualmente que no siempre se siente el hombre más satisfecho de su suerte en las sociedades modernas, y señala de pasada el aumento del número de suicidios, expresión y prueba de ciertos rasgos, quizá patológicos, de la organización actual de la vida en común.

La última parte del libro dedicada a la división del trabajo incluye un análisis de estos rasgos patológicos. Durkheim habla aquí de la «anomía», ausencia o desintegración de las normas, concepto que representará un papel predominante en el estudio del suicidio. Examina luego ciertos fenómenos: las crisis económicas, la mala adaptación de los trabajadores a sus respectivos empleos, la violencia de las reivindicaciones que los individuos formulan a la colectividad. Todos estos fenómenos son patológicos. En efecto, en la medida en que las sociedades modernas se fundan en la diferenciación, viene a ser indispensable que el oficio practicado por cada uno corresponda a sus aptitudes y a sus deseos. Además, una sociedad que concede un papel cada vez más importante al individualismo se ve obligada, por su naturaleza misma, a respetar la justicia. Las sociedades dominadas por la tradición asignaban a cada uno el lugar establecido por el nacimiento o los imperativos colectivos. En estas sociedades, sería anormal que el individuo reivindicase una situación adaptada a sus gustos, o proporcional a sus méritos. En cambio, el individualismo es el principio constitutivo de las sociedades modernas. En éstas, los hombres son y se sienten diferentes entre sí, y cada uno quiere obtener lo que, según su propio juicio, es su derecho. El principio individualista de justicia se convierte en el principio colectivo, indispensable, del orden actual. Las sociedades modernas pueden ser estables sólo a condición de que respeten la justicia.

Pero aún en las sociedades fundadas en la diferenciación individual, sigue perdurando el equivalente de la conciencia colectiva de las sociedades en las que reinaba la solidaridad mecánica, esto es, unas creencias y valores comunes a todos. Si estos valores comunes se debilitan, si la esfera de estas creencias se reduce excesivamente, la sociedad se encuentra amenazada por la desintegración.

El problema fundamental de las sociedades modernas, como el de todas las sociedades, es por tanto el de la relación de los individuos con el grupo. Esta relación queda transformada por el hecho de que el hombre ha adquirido una excesiva conciencia de sí mismo para aceptar ciegamente los imperativos sociales. Pero, por otra parte, este individualismo, deseable en sí, acarrea peligros, pues el individuo puede reclamar de la sociedad más de lo que ésta pueda darle. Por ello, es necesario ajustarse a una disciplina que sólo la sociedad puede imponer.

En el libro sobre *La división del trabajo social,* y sobre todo en el prefacio de la segunda edición de esta obra, Durkheim alude a lo que, a mi juicio, es la solución del problema, la curación del mal endémico de las sociedades

modernas: la organización de grupos profesionales que favorezcan la integración de los individuos en la colectividad.

El estudio del suicidio se centra en un aspecto patológico de las sociedades modernas y en un fenómeno en el que reaparece del modo más notable la relación entre el individuo y la colectividad. Durkheim quiere mostrar hasta qué punto los individuos están determinados por la realidad colectiva. Desde esta perspectiva, el fenómeno del suicidio es de un interés excepcional, pues al parecer no hay nada más específicamente individual que el hecho de que sea el propio individuo el que se quite la vida. Si resulta que incluso este fenómeno está controlado por la sociedad, Durkheim habrá demostrado, aún en el caso más desfavorable para su tesis, la verdad de ésta. Cuando el individuo está solo y se siente desesperado hasta el extremo de matarse, la sociedad continúa presionando en la conciencia del desgraciado y le impone, con más fuerza que su propia historia individual, este acto solitario.

El estudio del suicidio está desarrollado por Durkheim con el rigor de una disertación universitaria. Comienza con una definición del fenómeno; viene enseguida una refutación de las interpretaciones anteriores; luego aparece una determinación de los tipos de suicidio; y finalmente, sobre la base de esta tipología, se desarrolla una teoría general del fenómeno considerado.

Suicidio es «todo caso de muerte que directa o indirectamente es resultado de un acto positivo o negativo realizado por la víctima misma a sabiendas de ese resultado» (*El suicidio*).

Acto positivo: dispararse un tiro en la sien. Acto negativo: no abandonar una casa en llamas o rehusar todo alimento hasta dejarse morir. Una huelga de hambre prolongada hasta la muerte es un ejemplo de suicidio.

La expresión «directa o indirectamente» alude a una distinción comparable a la que existe entre lo positivo o lo negativo. Un tiro en la sien provoca directamente la muerte; pero negarse a abandonar una casa en llamas, o rehusar el alimento, puede provocar indirectamente o a la larga el resultado deseado, es decir la muerte.

Según esta definición, el concepto engloba no sólo los casos de suicidio reconocidos habitualmente como tales, sino también el acto del oficial que hunde su barco antes que rendirse, el del samurai que se mata porque se cree deshonrado, el de las mujeres que, de acuerdo con ciertas costumbres de la India, debían seguir al marido hasta la tumba. Dicho de otro modo, también es necesario considerar suicidios los casos de muerte involuntaria, que están rodeados de una aureola de heroísmo y de gloria, y que en un primer análisis no fueron asimilados con los suicidios denominados comunes: la muerte del enamorado desesperado, el banquero arruinado, el criminal detenido, hechos que habitualmente son destacados en la crónica periodística.

Las estadísticas muestran de inmediato que la tasa de suicidios —es decir, la frecuencia de suicidios para una población dada— es relativamente constante. A juicio de Durkheim, este hecho es esencial. La tasa de suicidios es característica de una sociedad global, o de una provincia, o de una región. No varía de manera arbitraria, sino en función de múltiples circunstancias. Es tarea del sociólogo establecer correlaciones entre las circunstancias y las va-

riaciones de la tasa de suicidios, variaciones que corresponden a fenómenos sociales. En efecto, conviene distinguir el suicidio como fenómeno individual —tal persona se dio muerte en tal coyuntura— de la tasa de suicidio que es un fenómeno social y la cuestión que Durkheim procura explicar. Desde el punto de vista de la teoría, el factor más importante es la relación entre el fenómeno individual —el suicidio— y el fenómeno social —la tasa de suicidio.

Tras haber definido el fenómeno, Durkheim desecha las explicaciones psicológicas. Muchos médicos o psicólogos que han observado suicidios individuales se sienten tentados a ofrecer explicaciones de tipo psicológico o psicopatológico y afirman que la mayoría de los que se han quitado la vida se hallaban en un estado patológico cuando cometieron este acto, y que estaban predispuestos a él por la condición de su sensibilidad o de su psiquismo. A este tipo de explicación, Durkheim opone inmediatamente su propio razonamiento.

Empieza reconociendo que hay una predisposición psicológica al suicidio, predisposición que admite ser explicada en términos psicológicos o psicopatológicos. En efecto, los neurópatas son los que se sienten más inclinados, en circunstancias dadas, a quitarse la vida. Pero, afirma Durkheim, la fuerza que determina el suicidio no es psicológica, sino social.

La discusión científica está centrada en torno a estos dos términos: *predisposición psicológica* y *determinación social.*

Para fundar esta distinción, Durkheim utiliza el método clásico de las variaciones concomitantes. Estudia las variaciones de la tasa de suicidios en las diferentes poblaciones, y se esfuerza por demostrar que no hay correlación entre la frecuencia de los estados psicopatológicos y la de los suicidios.

Por ejemplo, considera las diversas religiones y comprueba que la proporción de alienados en los individuos de religión judía es particularmente elevada, y que en ese grupo la frecuencia de suicidios es muy reducida. Trata igualmente de demostrar que no hay correlación entre las disposiciones hereditarias y la tasa de suicidio. El porcentaje de suicidios aumenta con la edad, hecho poco compatible con la hipótesis que sostiene que la causa eficiente del suicidio se transmite hereditariamente. Se esfuerza por refutar así una interpretación sugerida quizá por los casos repetidos de suicidio en una misma familia.

Un escritor político francés del siglo pasado, Prévost-Paradol, embajador de Francia en Estados Unidos, se suicidó en Washington, pocos días después de su llegada, y también a los pocos días de la declaración de la guerra de 1870. Unos treinta años más tarde, su hijo se suicidó también, en condiciones completamente distintas. Así pues, hay ejemplos de suicidios múltiples en la misma familia, y ello inclinaría a pensar que la predisposición al suicidio puede transmitirse por vía hereditaria. Pero Durkheim rechaza de modo general esta hipótesis.

Igualmente rechaza en estos análisis preliminares la interpretación del suicidio a partir del fenómeno de la imitación. Y aprovecha esta ocasión para ajustar las cuentas a un sociólogo contemporáneo famoso en su época, de quien disentía en todos los puntos; nos estamos refiriendo a Gabriel Tarde, que creía

que la imitación era el fenómeno clave del orden social[3]. Según Durkheim, bajo el rótulo general de imitación, hay confundidos tres fenómenos.

El primero es el que se denominaría hoy la fusión de las condencias, el hecho de que un elevado número de hombres experimenta conjuntamente los mismos sentimientos. El ejemplo típico es la multitud revolucionaria, de la que Jean-Paul Sartre habla extensamente en la *Crítica de la razón dialéctica*. En la multitud revolucionaria, los individuos tienden a perder la identidad de su conciencia; cada uno experimenta lo mismo que los demás; los sentimientos que agitan a los individuos son sentimientos comunes. Los actos, las creencias, las pasiones se manifiestan en cada uno porque lo hacen en todos. Pero el sostén de este fenómeno psicosociológico es la colectividad misma, y no uno o varios individuos. En el segundo fenómeno, el individuo se adapta a la colectividad y se conduce como los demás, sin que haya fusión de las conciencias. Cada uno se inclina ante imperativos sociales más o menos difusos, e incluso puede afirmarse que el individuo desea no singularizarse. La moda es una forma atenuada de imperativo social. Una mujer de cierto medio social se sentiría humillada si vistiese un atuendo diferente de aquél que, de acuerdo con el buen tono, corresponde llevar en la temporada. En este caso, no hay imitación, sino sumisión del individuo a la regla colectiva.

Finalmente, el único que merece el nombre de imitación en el sentido preciso del término, es «un acto que tiene como antecedente inmediato la representación de un acto semejante, realizado anteriormente por otro, sin que entre esta representación y la ejecución se intercale ninguna operación intelectual, explícita o implícita, referida a los caracteres intrínsecos del acto reproducido» (*El suicidio*). Para comprender este fenómeno, baste pensar en el contagio de la tos en el curso de una conferencia aburrida y en todas esas reacciones más o menos mecánicas que se producen a veces en las reuniones más o menos numerosas.

Y aún puede afirmarse que conviene distinguir dos fenómenos, el contagio y la epidemia. La distinción es típica del método de Durkheim. El contagio es un fenómeno al que podemos denominar interindividual o incluso individual. La persona que tose después de que la anterior haya tosido, reacciona ante la tos del vecino. Una vez desencadenado totalmente el fenómeno, el número de los que tosen puede ser elevado, pero cada uno de los accesos es rigurosamente individual. El fenómeno va de un individuo a otro como una piedra que rebota sobre el agua. En cambio, la epidemia que puede transmitirse por contagio es un fenómeno colectivo que se apoya en el conjunto de la sociedad. Esta distinción entre la sucesión de actos individuales y el fenómeno colectivo permite así, una vez más, aprehender lo esencial de la intención de Durkheim, la determinación de lo social como tal.

---

[3] GABRIEL TARDE (1843-1904) es el autor de las siguientes obras: *La Criminalité comparée* (1888), *Les Transformations du droit* (1893), *Les Lois de l'imitation* (1890), *La Logique sociale* (1895), *L'Opposition universelle* (1897) y *L'Opinion de la foule* (1901). La influencia de Tarde, bastante débil en Francia, ha sido más acentuada en Estados Unidos. El profesor Paul Lazarsfeld muestra un gran interés por Tarde, y suele referirse a la victoria póstuma de este autor.

En suma, «no es posible designar con un mismo nombre [imitación] el proceso en virtud del cual, en el seno de una reunión de individuos, se elabora un sentimiento colectivo, el sentimiento que determina nuestra adhesión a las reglas comunes o tradicionales de la conducta, e incluso el que determinó que los carneros de Panurgo se arrojasen al agua porque uno de ellos comenzó ese movimiento. Una cosa es sentir en común, otra inclinarse ante la autoridad de la opinión, y finalmente otra repetir automáticamente lo que otros han hecho» (*Ibíd*).

Después de estos análisis formales, Durkheim refuta con ayuda de las estadísticas la idea de que la tasa de suicidios estaría esencialmente determinada por fenómenos de imitación. Si los suicidios fuesen resultado del contagio, sería posible seguir en un mapa su difusión desde un centro donde la tasa es particularmente alta hacia otras regiones. Ahora bien, el análisis de la distribución geográfica de los suicidios no revela nada semejante. Junto a regiones donde la tasa es elevada hay otras donde es particularmente débil. La distribución de las tasas es irregular, e incompatible con la hipótesis de la imitación. Puede haber contagio en algunos casos: así, en víspera de una derrota, algunos individuos desesperados se suicidan uno tras otro, pero estos fenómenos de contagio no explican ni las tasas de suicidio ni sus variaciones.

Después de haber definido el fenómeno y desechado las explicaciones basadas en la imitación y en la psicopatología, que no justifican el fenómeno social, queda por cubrir la etapa principal de la investigación, la constitución de los tipos.

A este fin, Durkheim examina las estadísticas del suicidio tal como las encuentra, es decir las estadísticas incompletas y parciales basadas en números reducidos —la tasa de suicidios oscila entre 100 y 300 por millón de personas en un año—. Por eso mismo, algunos médicos, imbuidos de escepticismo, han sostenido la tesis de que el estudio de las variaciones de la tasa de suicidios no tiene apenas alcance alguno, dado el reducido número de casos y las inexactitudes posibles de estas estadísticas.

Durkheim constata que la tasa de suicidios varía en función de cierto número de circunstancias, a las que él pasa revista. Piensa que es posible determinar los tipos sociales de suicidio en función de las correlaciones estadísticas. Pero según otra teoría sociológica sería posible establecer las variaciones de las tasas de suicidios en función de las circunstancias, sin que sea legítimo extraer de estas covariaciones la determinación de los tipos.

Los tres tipos de suicidio que Durkheim se cree autorizado a definir son el *suicidio egoísta*, el *suicidio altruista*, y el *suicidio anómico*.

El suicidio egoísta es analizado mediante la correlación entre la tasa de suicidio y los cuadros sociales integradores, la religión y la familia, considerada esta última en el doble aspecto del matrimonio y los hijos.

La tasa de suicidios varía con la edad; es decir, de modo general, se eleva al mismo tiempo que ésta. Varía con el sexo; es más elevada en los hombres que en las mujeres; varía con la religión; utilizando estadísticas alemanas, Durkheim establece que los suicidios son más frecuentes en las poblaciones protestantes que en las católicas. Por otra parte, Durkheim compara la situa-

ción de los hombres y las mujeres casadas con la situación de los célibes, los viudos y las viudas. Los métodos estadísticos utilizados para realizar estas comparaciones son simples. Durkheim compara la frecuencia de los suicidios en los hombres casados y solteros de la misma edad, con el fin de establecer lo que denomina el coeficiente de preservación, que mide la disminución de la frecuencia del suicidio en determinada edad en función de la situación familiar. Asimismo establece coeficientes de preservación o, por el contrario, coeficientes de agravación, para las mujeres célibes o casadas, para los viudos y las viudas.

En conclusión, comprueba que si el estado matrimonial determina una preservación de los individuos, hombres y mujeres, a partir de cierta edad este hecho responde menos al matrimonio mismo que a la existencia de los hijos. En efecto, las estadísticas demuestran que después de cierta edad, las mujeres casadas sin hijos no se benefician ya con un coeficiente de preservación, y por el contrario sufren un coeficiente de agravamiento. Esto quiere decir que el factor de protección no es tanto el matrimonio como la familia y los hijos. La familia sin hijos no es un medio integrador suficientemente vigoroso. Quizá las mujeres sin hijos padecen lo que los psicólogos modernos denominan frustración.

Así, los individuos abandonados a sí mismos experimentan deseos infinitos. Como nunca pueden quedar satisfechos, alcanzan cierto equilibrio sólo mediante una fuerza exterior de orden moral, que les enseña moderación y les ayuda a hallar la paz. Toda situación que tienda a aumentar la disparidad entre los deseos y la satisfacción se expresa en un coeficiente de agravamiento. Este primer tipo social de suicidio, establecido mediante el estudio estadístico de las correlaciones, se define con el término *egoísmo*. Los hombres o las mujeres tienden más a quitarse la vida cuando piensan esencialmente en sí mismos, cuando no están integrados; en un grupo social, cuando la autoridad del grupo y la fuerza de las obligaciones impuestas por un medio rígido y fuerte no reduce los deseos que los animan a la medida compatible con el destino humano.

El segundo tipo de suicidio es el suicidio altruista. Durkheim aduce dos ejemplos principales. Uno, que es observable en muchas sociedades arcaicas, es el de la viuda, que en India acepta que la depositen sobre la pira donde arderá el cuerpo de su marido. En este caso, no estamos en modo alguno ante un caso de suicidio por exceso de individualismo, sino que por el contrario de lo que se trata es de la total desaparición del individuo en el grupo. El individuo se da muerte siguiendo imperativos sociales, y ni siquiera piensa en reivindicar su derecho a la vida. Del mismo modo, el comandante de una nave que no quiere sobrevivir a la pérdida de su embarcación se suicida por altruismo. Se sacrifica a un imperativo social interiorizado, y obedece las órdenes del grupo hasta el extremo de ahogar en sí mismo el instinto de conservación.

Fuera de estos casos de suicidio heroico o religioso, Durkheim descubre en las estadísticas un ejemplo moderno de suicidio altruista: el aumento de la frecuencia de suicidios en el ejército. Las estadísticas utilizadas por Durkheim y creo que las actuales se orientan en el mismo sentido. Revelan, en efecto, que en el caso de los militares de cierta edad —suboficiales y oficiales— hay

un coeficiente de agravamiento: la proporción de suicidios entre los militares es un poco más elevada que entre los civiles de la misma edad y condición. No es posible explicar estos suicidios como suicidios egoístas, pues por definición los militares —se trata aquí de profesionales y de individuos con grado— pertenecen a un grupo muy integrado. Los soldados consideran que su situación es transitoria, y combinan la obediencia con una libertad muy considerable en sus juicios acerca del sistema. Es muy evidente que los militares de carrera hacen suyo el sistema en el que están integrados, pues salvo casos excepcionales no lo habrían elegido si no le profesasen un mínimo de lealtad. Pertenecen a una organización cuyo principio esencial es la disciplina. Por lo tanto, están situados en el extremo opuesto de los célibes, que rehusan la disciplina de la vida de familia y son incapaces de limitar sus deseos infinitos.

Por consiguiente, la «corriente suicidógena» puede arrastrar a dos tipos de hombres, los que están excesivamente apartados del grupo social, y los que no lo están bastante. Los egoístas se suicidan con más facilidad que los otros, pero también lo hacen los que son excesivamente altruistas, los que se confunden de tal modo con el grupo al que pertenecen que son incapaces de resistir los golpes de la suerte.

Finalmente, hay un tercer tipo social de suicidio, el suicidio anómico. Este tipo es el que interesa particularmente a Durkheim, porque es el más característico de la sociedad moderna. El suicidio anómico es el que refleja la correlación estadística entre la frecuencia de los suicidios y las fases del ciclo èconómico.

Las estadísticas parecen mostrar una tendencia al aumento de la frecuencia de los suicidios en los períodos de crisis económica; pero también, lo que es más interesante y más inesperado, en las fases de gran prosperidad.

En cambio, otro fenómeno sumamente curioso, arrojan también una tendencia a la disminución de la frecuencia de suicidios en los períodos de grandes acontecimientos políticos. Así, durante los años de guerra, disminuye el número de suicidios.

Estos fenómenos —el aumento de la frecuencia en las fases de agitación social y la disminución de esta frecuencia en ocasión de grandes acontecimientos políticos— sugieren al sociólogo la idea del suicidio anómico. Esta expresión ya fue utilizada en *La división del trabajo social,* y es el concepto fundamental de la filosofía social de Durkheim. El problema que le interesa más que ningún otro, hasta el extremo de tenerlo obsesionado, es efectivamente la crisis de la sociedad moderna que se define por la desintegración social y la debilidad de los vínculos que relacionan al individuo con el grupo. El suicidio anómico no es sólo el que aumenta durante las crisis económicas; es también el suicidio cuya frecuencia crece paralelamente con el número de divorcios. Y Durkheim realiza un estudio, extenso y sutil, sobre la influencia del divorcio en la frecuencia de los suicidios en hombres y mujeres. En este sentido, las estadísticas ofrecen resultados cuya interpretación es relativamente difícil. El hombre divorciado está más «amenazado» por el suicidio —la expresión pertenece a Durkheim— que la mujer. Para comprender el fenómeno, es necesario analizar en qué consiste el equilibrio, la satisfacción y la disciplina que el

hombre y la mujer encuentran en el matrimonio. El hombre encuentra equilibrio y disciplina, pero también, gracias a la tolerancia de las costumbres, conserva cierta libertad. La mujer —Durkheim escribía en un período convulsionado— halla en el matrimonio más disciplina que libertad. Asimismo, el hombre divorciado recae en la indisciplina, en la disparidad entre los deseos y la satisfacción, mientras que la mujer divorciada obtiene una libertad mayor que compensa parcialmente la pérdida de la protección familiar. Así, al margen del suicidio por egoísmo y del suicidio por altruismo, hay un tercer tipo, el suicidio anómico que afecta a los individuos a causa de las condiciones de existencia que caracterizan a las sociedades modernas. En estas sociedades, la existencia social ya no está regulada por la costumbre; los individuos compiten permanentemente entre sí; esperan mucho de la existencia y le exigen mucho; por tanto están continuamente acosados por el sufrimiento que genera la desproporción entre sus aspiraciones y sus satisfacciones. Esta atmósfera de inquietud es propicia para el desarrollo de la «corriente suicidógena».

Durkheim procura luego demostrar que los tipos sociales que ha elaborado corresponden aproximadamente a tipos psicológicos.

El suicidio egoísta se manifiesta por un estado de apatía y de ausencia de apego a la vida, el suicidio altruista por la energía y la pasión; y el suicidio anómico se caracteriza por un estado de irritación y de disgusto, irritación vinculada con las múltiples ocasiones de decepción que la existencia moderna ofrece, un disgusto que es resultado de que se ha cobrado conciencia de la desproporción entre las aspiraciones y las satisfacciones.

Una vez expresados en términos psicológicos los tipos sociales, hay que exponer o formular en términos explicativos los resultados del estudio, cosa que es esencial desde el punto de vista de la teoría sociológica.

La teoría de Durkheim puede ser resumida del siguiente modo: los suicidios son fenómenos individuales que responden a causas esencialmente sociales. Hay corrientes suicidógenas, por utilizar la expresión de Durkheim, que recorren la sociedad. Se originan, no en el individuo, sino en la colectividad, y son la causa real o determinante de los suicidios. Ciertamente, estas corrientes suicidógenas no encuentran expresión en cualquier individuo, tomado al azar. Si tales o cuales individuos se suicidan, ello responde probablemente al hecho de que estaban predispuestos por su constitución psicológica, por su debilidad nerviosa y por ciertas perturbaciones neuróticas. Asimismo, las circunstancias sociales que crean las corrientes suicidógenas determinan estas predisposiciones psicológicas, porque los individuos, que viven en las condiciones de la sociedad moderna, poseen sensibilidades afinadas y son por tanto vulnerables.

Las causas reales del suicidio son fuerzas sociales que varían según las sociedades, los grupos y las religiones.

Emanan del grupo y no de los individuos considerados por separado. Hallamos aquí una vez más el tema fundamental de la sociología de Durkheim: que en sí mismas, las sociedades son heterogéneas respecto de los individuos. Existen fenómenos o fuerzas cuyo basamento es la colectividad y no la suma de los individuos. En conjunto, estos últimos determinan fenómenos o fuerzas

que no se explican sino por su agrupamiento. Hay fenómenos sociales específicos que se imponen a los fenómenos individuales. El ejemplo más notable o más elocuente es precisamente el de las corrientes sociales que impulsan a los hombres a la muerte, de modo que cada uno cree obedecer sólo su propio impulso, cuando no es más que el juguete de fuerzas colectivas.

Para extraer las consecuencias prácticas del estudio del suicidio, conviene examinar el carácter *normal* o *patológico* de este fenómeno. A juicio de Durkheim, el delito es un fenómeno socialmente normal; lo cual no quiere decir que los criminales no sean a menudo psíquicamente anormales, y que el delito no merezca ser condenado y castigado; pero en toda sociedad se comete cierto número de delitos, y por consiguiente, si consideramos lo que ocurre regularmente, el delito no es un fenómeno patológico. Asimismo, podemos considerar normal cierta tasa de suicidios.

Pero Durkheim entiende, sin demostrarlo por otra parte de modo concluyente, que el aumento de la tasa de suicidios en la sociedad moderna es un fenómeno patológico, e incluso que la tasa actual de suicidios revela ciertos rasgos patológicos de la sociedad moderna.

Como es sabido, nuestra sociedad actual se caracteriza por la diferenciación social, la solidaridad orgánica, la densidad de población, y la intensidad de las comunicaciones y de la lucha por la vida. Todos estos hechos, vinculados a la esencia de la sociedad moderna, no tienen por qué ser considerados como anormales en sí mismos.

Mas hacia el final de *La división del trabajo social,* al igual que hacia el final de *El suicidio,* Durkheim indica que las sociedades modernas presentan ciertos síntomas patológicos, sobre todo el de la insuficiente integración del individuo en la colectividad. El tipo de suicidio que, en este sentido, llama más la atención de Durkheim, es el que él mismo denominó anómico. La falta de integración es la causa del aumento de la tasa de suicidios en los períodos de crisis económicas al igual que en los períodos de prosperidad, esto es, en todos los casos en los que la actividad es exagerada y se multiplican los intercambios y las rivalidades. Estos últimos fenómenos son habituales en la sociedad en que vivimos; pero una vez sobrepasado un cierto umbral, adquieren carácter patológico.

Hay motivos para creer que este agravamiento (de la tasa de suicidios) responde, no a la naturaleza intrínseca del progreso, sino a las condiciones particulares en que éste se realiza contemporáneamente, y nada nos asegura que esas condiciones sean normales. Porque no debemos dejarnos deslumbrar por el brillante desarrollo de las ciencias, las artes y la industria, que estamos presenciando; es demasiado cierto que se realiza en medio de una efervescencia enfermiza, cuyos efectos dolorosos todos experimentamos. Por tanto, es muy posible, y aún verosímil, que el movimiento de aumento de los suicidios se origine en un estado patológico que ahora avanza mano a mano con la marcha de la civilización, aunque sin ser condición necesaria de ésta:

«La rapidez con que los suicidios han aumentado no permite formular otra hipótesis. En menos de cincuenta años se han triplicado, cuadruplicado, y aún quintupli-

> cado en algunos países. Por otra parte, sabemos que están relacionados con lo que es más inveterado en la constitución de las sociedades, pues expresan el humor de éstas; y el humor de los pueblos, como el de los individuos, refleja los aspectos más fundamentales del estado del organismo. Por consiguiente, es necesario que nuestra organización social haya sufrido alteraciones muy profundas en el curso de este siglo para haber podido determinar un aumento tal de la tasa de suicidios. Ahora bien, es imposible que una alteración, al mismo tiempo tan grave y tan veloz, no sea mórbida; pues una sociedad no puede cambiar de estructura de modo tan súbito. Sólo mediante una sucesión de modificaciones lentas y casi insensibles puede llegar a adquirir otros caracteres. Y aún por esa vía sólo son posibles transformaciones limitadas. Una vez que se ha fijado un tipo social, no conserva indefinidamente su plasticidad; pronto se alcanza un límite que no puede superarse. Por lo tanto, los cambios que se manifiestan en la estadística de los suicidios contemporáneos no pueden ser normales. Aún sin saber exactamente en qué consisten, puede afirmarse de antemano que son resultado, no de una evolución regular, sino de un trastorno enfermizo que ha destruido las instituciones de antaño, sin haberlas reemplazado por ninguna otra cosa; pues no es posible rehacer en pocos años la obra de siglos. Pero entonces, si la causa es anormal, hay que decir lo mismo del efecto. Así pues, lo que la marea ascendente de muertes voluntarias demuestra, no es el brillo cada vez más intenso de nuestra civilización, sino un estado de crisis y de perturbación que no puede prolongarse sin peligro» (*Ibíd.*).

¿Cómo puede restablecerse la integración del individuo en la colectividad? Durkheim examina sucesivamente el grupo familiar, el grupo religioso y el grupo político —sobre todo el Estado— y procura demostrar que ninguno de los tres ofrece el marco social lo bastante cercano al individuo para poder ofrecerle seguridad al mismo tiempo que lo somete a las exigencias de la solidaridad.

Dos razones son las que lo impulsan a desechar la reintegración en el grupo familiar. Por una parte, la tasa de suicidios anómicos no es menor en las personas casadas que en las célibes, lo cual indica que el grupo familiar no ofrece una protección más eficaz contra la corriente suicidógena. Por tanto, sería inútil contar exclusivamente con la familia para ofrecer al individuo un medio al mismo tiempo cercano y capaz de imponerle cierta disciplina. Por otra parte, las funciones de la familia decaen en la sociedad moderna. Cada vez más reducida, su papel económico disminuye paulatinamente. No puede cumplir la función de intermediaria entre el individuo y la colectividad.

El Estado o agrupamiento político está demasiado alejado del individuo, es excesivamente abstracto y tiende demasiado al autoritarismo para poder ofrecer el contexto necesario para la integración.

Finalmente, tampoco la religión puede poner fin a la anomía eliminando las causas profundas del mal. Durkheim orienta sus miradas hacia una disciplina de grupo que pueda ser el órgano de la reintegración. Es necesario que los individuos acepten limitar sus deseos y obedecer a imperativos que fijen los objetivos que ellos mismos han de proponerse y señalen a la vez los medios que tienen derecho a utilizar. Ahora bien, en las sociedades modernas, las religiones presentan un carácter cada vez más abstracto e intelectual. Hasta cierto punto puede afirmarse que se están depurando, pero perdiendo parcialmente su función de obligación social. Exhortan a los individuos a trascender sus pasiones, y a vivir de acuerdo con la ley espiritual, pero ya son incapaces

de especificar las obligaciones o reglas que el hombre ha de adoptar en la vida profana. En suma, ya no son escuelas de disciplina como antaño. Pero lo que Durkheim busca para curar los males de la sociedad moderna, no son ideas abstractas y teorías, sino formas morales en acción.

Por lo tanto, el único grupo social capaz de favorecer la integración de los individuos en la colectividad es la profesión; o, utilizando el término de Durkheim, la corporación.

En el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social,* Durkheim se refiere extensamente a las corporaciones, y afirma que, aunque hoy se las tiene por anacrónicas, en realidad responden a las exigencias del orden actual. En general, denomina corporaciones a las organizaciones profesionales que agrupan a patronos y empleados, que guardan la suficiente proximidad con los individuos para representar escuelas de disciplina, y que son superiores a cada uno de sus miembros en la medida necesaria para gozar de prestigio y de autoridad. Además, las corporaciones responden al carácter de las sociedades modernas, en las que la actividad económica es la que predomina.

Volveré sobre esta concepción de las corporaciones, versión de un socialismo a lo Durkheim y que, como tuvo la mala suerte de ser rechazada tanto por los socialistas como por los liberales, se vio condenada a la suerte ingrata de una doctrina de profesor.

Pero en esta discusión del carácter patológico de las tasas actuales de suicidio y de la búsqueda de una terapéutica, aparece una idea fundamental de la filosofía de Durkhheim. El hombre, abandonado a sí mismo, está animado por deseos ilimitados. El individuo quiere siempre más de lo que tiene, y se siente permanentemente decepcionado por las satisfacciones que le brinda una existencia dura:

> «¿Cómo fijar la cantidad de bienestar, de comodidad, de lujo, a la que puede aspirar de manera legítima un ser humano? Ni en la constitución orgánica ni en la constitución psicológica del hombre hallamos nada que imponga un límite a estas inclinaciones. El funcionamiento de la vida individual no impone que se detenga en este punto más que en aquél; prueba de ello es que los individuos no han hecho más que desarrollarse desde el comienzo de la historia, que han obtenido paulatinamente satisfacciones cada vez más totales, y que sin embargo la salud media ha continuado debilitándose. Sobre todo, ¿cómo definir el modo en que deben variar de acuerdo con las condiciones, las profesiones, la importancia relativa de los servicios, etc.? No existe sociedad en la que los hombres se sientan igualmente satisfechos en los diferentes niveles de la jerarquía social. Sin embargo, en sus rasgos esenciales, la naturaleza humana es aproximadamente la misma en todos los ciudadanos. Por lo tanto, no podemos esperar que ella asigne a las necesidades ese límite variable que sería indispensable. Por consiguiente, en tanto que sólo dependen del individuo, son ilimitadas. Por sí misma, al margen de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar» (*El suicidio*).

El hombre individual es un ser formado de deseos, y desde luego la necesidad fundamental de la moral y de la sociedad es la disciplina. El hombre necesita la disciplina de una fuerza superior, autoritaria y amable, es decir, digna de ser amada. Esta fuerza que al mismo tiempo se impone y atrae no puede ser sino la sociedad misma.

Las discusiones en torno a la tesis sobre el suicidio de Durkheim han girado en torno a varios puntos. El primero, tratado sobre todo por el doctor A. Delmas, está referido al valor de las estadísticas[4]. Las estadísticas sobre el suicidio están calculadas inevitablemente sobre una cantidad reducida de casos, pues felizmente es pequeño el número de personas que ponen fin voluntariamente a su vida. Por la misma razón, las correlaciones estadísticas se definen a partir de diferencias de tasas de suicidio relativamente pequeñas. De manera que un médico, que cree en la interpretación psicológica del suicidio, podrá demostrar que las variaciones de la tasa de suicidios carecen de significación en la mayoría de los casos, como consecuencia de los errores implicados en las estadísticas.

Dos fuentes de error son indudables: la primera es que generalmente se conoce un caso de suicidio sólo por la declaración de la familia. Algunos trascienden porque las circunstancias mismas del acto del desesperado son visibles para otros; pero buen número de suicidios se cometen en condiciones tales que las autoridades públicas registran estas muertes voluntarias exclusivamente sobre la base de la declaración de las respectivas familias. Por lo tanto, y según sean los medios sociales, las épocas, y los casos, puede variar la proporción de suicidios enmascarados.

Un segundo motivo de incertidumbre proviene de la frecuencia de suicidios frustrados o tentativas de suicidio. Durkheim no estudió este problema, que por otra parte sólo recientemente ha sido analizado. En realidad, es un asunto muy complejo, pues de hecho se necesitaría un estudio psicosocial de cada caso para saber si la intención de muerte era auténtica o no.

El segundo punto de discusión se refiere a la validez de las correlaciones establecidas por Durkheim. Maurice Halbwachs ha realizado un análisis cuidadoso de estas correlaciones[5].

Para dar una simple idea del género de discusión que aquí se trata, basta con aludir a la tesis clásica de Durkheim: los protestantes se suicidan más que los católicos, porque la religión católica posee una fuerza integradora superior a la de la religión protestante. Esta tesis ha sido establecida sobre la base de algunas estadísticas alemanas en regiones de religión mixta; y parece convincente hasta el momento en que uno se pregunta si, por casualidad, los católicos no vivían en las zonas agrícolas y los protestantes en las ciudades. Si los dos grupos religiosos corresponden también a poblaciones que tienen un género de vida diferente, la teoría del valor integrador de las regiones adquieren un carácter dudoso.

De manera general, el establecimiento de correlaciones entre la tasa de suicidios y un factor tal como el factor religioso, exige la demostración de que no hay otros factores diferenciales en los casos comparados. En otro caso no se suele llegar a un resultado indudable. Pero es difícil aislar el factor religio-

[4] A. Delmas. Un sociólogo norteamericano, Jack Douglas, se ha ocupado recientemente del mismo asunto.

[5] MAURICE HALBWACHS, *Les Causes du suicide*, París, Alcan, 1930.

so. En general, las poblaciones vecinas que tienen diferente religión poseen también distinto género de vida y de actividad profesional.

El tercer punto de discusión —y el más interesante desde el punto de vista teórico— es la relación entre la interpretación sociológica y la interpretación psicológica. Los psicólogos y los sociólogos coinciden en un hecho: la mayoría de los que se suicidan tienen una constitución nerviosa o psíquica, no siempre anormal, pero en todo caso vulnerable. Están en los límites extremos de la normalidad. Más sencillamente, muchos de los que se matan son, en un sentido o en otro, neurópatas que pertenecen al tipo ansioso o al tipo ciclotímico. El propio Durkheim no mostraba inconvenientes en aceptar sin más estas observaciones. Mas agregaba inmediatamente que todos los neurópatas no se matan, y que el carácter neuropático constituye únicamente un terreno o una circunstancia favorable para la acción de la corriente suicidógena que elige a sus víctimas.

El hecho de que haya muchos neurópatas en un grupo social no es lo que determina que haya anualmente tantos suicidas. La neuropatía sólo determina que éstos tengan más posibilidades de sucumbir que los otros. Ésta es la gran diferencia que separa el punto de vista del clínico y el del sociólogo. El primero no observa nunca más que casos particulares aislados entre sí. Pero comprueba que muy a menudo la víctima era un ser nervioso, o un alcohólico, y explica por alguno de estos estados psicopatológicos el acto ejecutado. En un sentido tiene razón; pues si el sujeto se mató, y sus vecinos no corrieron la misma suerte, a menudo lo hizo por este motivo. Pero no es este motivo lo que determina que, en general, haya personas que se maten; y sobre todo que en cada sociedad se mate un número definido de personas por un período de tiempo determinado (*El suicidio*).

En un texto de este orden, el equívoco proviene de la expresión «corriente suicidógena». Este concepto parece sugerir que, en rigor, hay una fuerza social o colectiva, emanación del grupo total, que impulsa a los individuos a matarse. Ahora bien, ni los hechos individuales observados directamente ni los hechos estadísticos nos obligan a imaginar nada semejante. Las tasas de suicidio pueden explicarse tanto por el porcentaje de individuos nerviosos o ansiosos en una sociedad dada, como por la incitación al suicidio que se ejerce sobre ellos. No todos los ansiosos se matan, y es concebible que según la condición profesional, las circunstancias políticas y el estado civil, sea mayor o menor el número de los que ponen fin a su vida. Dicho en otras palabras, nada obliga a considerar que la corriente suicidógena es una realidad objetiva o una causa determinante. Los hechos estadísticos pueden ser resultado de la acción conjunta de datos psicológicos o psicopatológicos y de circunstancias sociales. Éstas contribuyen a aumentar el número de desequilibrados psíquicos o el de los desequilibrados que se matan.

El riesgo de la interpretación o del vocabulario de Durkheim, esta en sustituir la interpretación positiva, que combina sin dificultad los factores individuales y los factores colectivos, por una concretización mítica de los factores sociales transfigurados en una fuerza supraindividual, un nuevo Moloch que elige a sus víctimas entre los individuos.

3. *Las formas elementales de la vida religiosa (1912)*

El tercer gran libro de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* es ciertamente el más importante, el más profundo y original, y a mi juicio también la obra en la cual se revela más claramente la inspiración del autor.

El objetivo de esta obra es elaborar una teoría general de la religión a partir de un análisis de las instituciones religiosas más sencillas y primitivas. Esta formulación indica ya una de las ideas directrices de Durkheim: Es posible y legítimo fundar una teoría de las religiones superiores sobre el estudio de las formas primitivas de la religión. El totemismo revela la esencia de la religión. Todas las conclusiones que Durkheim extrae del estudio del totemismo suponen que es posible captar la esencia de un fenómeno social observando sus formas más elementales.

Hay otra razón por la cual el estudio del totemismo tiene una importancia decisiva en el sistema de Durkheim. Según éste, en nuestras sociedades individualistas y racionalistas, la ciencia detenta hoy la autoridad intelectual y moral suprema. Es posible sin embargo superar esta frontera, y no quedarse de este lado y rechazar las enseñanzas de la ciencia. La sociedad que determina y favorece el florecimiento del individualismo y el racionalismo necesita creencias comunes, como toda sociedad. Mas, al parecer, la religión tradicional, que no responde a las exigencias del espíritu científico, ya no puede suministrar estas creencias.

Estamos ante un problema que a juicio de Durkheim es simple, y, si me atrevo a emplear aquí esta palabra, milagroso: ¿acaso la ciencia misma no pone de manifiesto que la religión no es en el fondo más que la transfiguración de la sociedad? Si en el curso de la historia, bajo las formas de totem o de Dios, los hombres no han adorado nunca otra cosa que la realidad colectiva transfigurada por la fe, es posible salir del atolladero. La ciencia de la religión revela la posibilidad de reconstruir las creencias necesaria para el consenso, no porque ella misma sea suficiente para determinar la aparición de la fe colectiva, sino porque abre la esperanza de que la sociedad del futuro sea todavía capaz de crear dioses, dado que todos los dioses del pasado no han sido nunca otra cosa que la sociedad transfigurada.

En este sentido, *Las formas elementales de la vida religiosa* viene a representar la solución de Durkheim a la antítesis entre la ciencia y la religión. Al descubrir la realidad profunda de todas las religiones, la ciencia no recrea una religión, sino que por el contrario infunde confianza en la capacidad de las sociedades para darse en cada época los dioses que necesita. «Los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de los intereses sociales y morales».

Yo diría que *Las formas elementales de la vida Religiosa* es, en la obra de Durkheim, el equivalente del *Système de politique positive* en la obra de Auguste Comte. Durkheim no describe una religión de la sociedad con el detalle con que Comte describió una religión de la humanidad. Incluso declara explícitamente que Auguste Comte se equivocó al creer que un individuo podía for-

jar de encargo una religión. Efectivamente, si la religión es una creación colectiva, Durkheim tenía que oponerse a la teoría de que un sociólogo puede crear por sí solo una religión. Pero en la medida en que Durkheim quiso demostrar que el objeto de la religión no es otra cosa que la transfiguración de la sociedad, su actividad es comparable a la de Auguste Comte quien, para fundar la religión del futuro, sostenía que la humanidad, que había destruido a los dioses trascendentes, tenía que amarse a sí misma o, bajo el nombre de humanidad, amaría lo que de mejor había en ella.

Las formas elementales de la vida religiosa puede ser estudiada desde tres puntos de vista, pues esta obra contiene tres tipos de estudios: en primer lugar, una descripción y un análisis detallado del sistema de clanes y del totemismo en ciertas tribus australianas, con alusiones a las tribus americanas. Luego una teoría de la esencia de la religión, deducida del estudio del totemismo australiano. Y, finalmente, una interpretación sociológica de las formas del pensamiento humano —esto es, una introducción a la sociología del conocimiento—.

El primero de estos tres temas, el estudio descriptivo del sistema de clanes y del totemismo, ocupa más espacio que los dos restantes. Pero lo trataré sumariamente, porque una descripción es imposible de resumir.

El segundo tema, la teoría general de las religiones deducida del estudio del totemismo, es el que me interesa particularmente aquí. El método seguido en este libro es el mismo que el de las anteriores obras de Durkheim: definición del fenómeno, refutación de las teorías que difieren de la concepción propuesta por el autor, y, finalmente, demostración en la tercera etapa de la naturaleza esencialmente social de las religiones.

La esencia de la religión está para Durkheim en la división del mundo en fenómenos sacros y profanos. No es la creencia en un dios trascendente: existen religiones, incluso superiores, en las que está ausente la idea de un dios. La mayoría de las escuelas del budismo no creen en un dios personal y trascendente. Tampoco se funda la religión en ideas sobre lo misterioso o lo sobrenatural, que sólo pueden ser tardías. En efecto, lo sobrenatural existe sólo en relación con lo natural, y para tener una idea clara de lo natural, es necesario pensar ya de modo positivo y científico. La noción de lo sobrenatural no puede ser anterior a la noción, a su vez tardía, de un orden natural.

La categoría de lo religioso está compuesta por la distinción bipartita del mundo entre lo profano y lo sacro. Lo sacro está formado por un conjunto de cosas, de creencias y de ritos. Cuando esas cosas sacras mantienen entre sí relaciones de coordinación y de subordinación para formar un sistema con una cierta unidad, que a su vez no corresponde a ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de esas creencias y los ritos correspondientes constituye una religión. La religión supone por lo tanto lo sacro; luego, la organización de las creencias relativas a lo sacro; y finalmente, los ritos o las prácticas que derivan más o menos lógicamente de las creencias.

«Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma

comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas» (*Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 98).

La noción de Iglesia es agregada al concepto de lo sacro y al sistema de creencias para diferenciar la religión de la magia, que no implica necesariamente el consenso de los fieles en una iglesia.

Tras haber definido de este modo a la religión, Durkheim desecha en una segunda etapa de su investigación las interpretaciones anteriores a la suya propia. Estas interpretaciones, expuestas en la primera parte del libro, son el *animismo* y el *naturismo*, y representan las principales concepciones actuales de la religión elemental. Según el animismo, la creencia religiosa es la creencia en espíritus, la transfiguración de la experiencia que los hombres tienen de su doble naturaleza de cuerpo y alma. Según el naturismo, los hombres adoran a las fuerzas naturales transfiguradas. La exposición y la refutación de estas dos doctrinas son bastante extensas, pero a la base de esta doble crítica queda perfilada una idea. Tanto si se adopta la interpretación animista como la naturista, Durkheim piensa que en ambos casos se acaba por disolver el objeto. Si la religión consistiese en amar a espíritus irreales o a fuerzas naturales, transfiguradas por el temor de los hombres, el fenómeno equivaldría a una alucinación colectiva. Ahora bien, ¿qué tipo de ciencia sería aquélla cuyo resultado más inmediato consistiría en disolver la realidad de su objeto?

Por su parte, Durkheim cree salvar la realidad de la religión mediante la explicación que ofrece de ella. Si el hombre adora a la sociedad transfigurada, adora en efecto una realidad auténtica. ¿Qué más real que la fuerza misma de la colectividad? La religión es una experiencia demasiado permanente y demasiado profunda para que no se corresponda con ninguna realidad auténtica. Si esta realidad auténtica no es Dios, es necesario que se trate de la realidad situada, si así puede decirse, inmediatamente por debajo de Dios, a saber la sociedad*.

El objetivo de la teoría de la religión de Durkheim es fundar la realidad del objeto de la fe sin admitir el contenido intelectual de las religiones tradicionales. Estas últimas están condenadas por el desarrollo del racionalismo científico, pero este mismo desarrollo permite salvar lo que aparentemente destruye al mostrar que, en definitiva, lo que los hombres adoraron siempre no fue nunca otra cosa que su propia sociedad.

Para estudiar las teorías animistas y naturistas, Durkheim se refiere a las concepciones de Taylor y de Spencer, que estaban de moda en su época. Estos autores partían del fenómeno del sueño. En el sueño, los hombres se ven en un lugar en el que no están; por lo tanto, conciben un doble de sí mismos y de su cuerpo, y les es fácil imaginar que en el momento de la muerte este doble se desprende y se convierte en un espíritu flotante, un genio bueno o malo. Por otra parte, los primitivos no distinguen bien las cosas animadas de las inanimadas. Por lo tanto, sitúan fácilmente las almas de los muertos o los espíritus

* Creo innecesario decir que la frase «inmediatamente por debajo de Dios» no fue escrita por Durkheim, sino por mí.

flotantes en tales o cuales realidades. Así nacen el culto de los genios familiares y el de los antepasados. A partir de la dualidad del cuerpo y el alma concebida en el sueño, las religiones primitivas desarrollan una multitud de espíritus, que perviven en torno a nosotros y actúan con sentido positivo o negativo.

La refutación detallada de Durkheim retoma paso a paso cada uno de los elementos de esta interpretación. ¿Por qué atribuir tanta importancia al fenómeno del sueño? ¿Por qué, suponiendo que se conciba un doble de cada uno de nosotros, tendemos a sacralizarlo? ¿Por qué le asignamos un valor fuera de lo común? El culto de los antepasados, añade Durkheim, no es un culto primitivo. Y no es cierto que los cultos de los primitivos estén especialmente dirigidos a los muertos. El culto de los muertos no es un fenómeno original.

En general, después de haber afirmado que la esencia de la religión está en lo sagrado, Durkheim no tiene mayor dificultad en señalar las deficiencias de la interpretación animista. En rigor, esta interpretación puede explicar efectivamente la creencia en un mundo de los espíritus; pero el mundo de los espíritus no es el mundo de lo sacro. Lo esencial, a saber lo sagrado, permanece sin explicación. Ni las fuerzas naturales, ni los espíritus o las almas que flotan alrededor de los vivos son cosas sagradas por sí mismas. Sólo la sociedad es una realidad sagrada para sí misma. Pertenece al orden de la naturaleza, pero sobrepasa a la naturaleza. Es a la vez causa del fenómeno religioso y justificación de la distinción espontánea entre lo profano y lo sagrado.

Durkheim opone así la verdadera ciencia de la religión, que salva a su objeto, a las pseudociencias que tienden a disolverlo:

> «No se puede admitir que sistemas de ideas que, como las religiones, han tenido un papel tan considerable en la historia, donde los pueblos han venido, en todas las épocas, a buscar la energía que necesitaban para vivir, no sean otra cosa que tejidos de ilusiones. Hoy se tiende a reconocer que el derecho, la moral, incluso el pensamiento científico han nacido de la religión, se han confundido con ella durante largo tiempo y han permanecido penetrados de su espíritu. ¿Cómo una vaga fantasmagoría hubiera podido moldear tan vigorosamente y de forma tan duradera las conciencias humanas? En verdad, debe ser un principio para la ciencia de las religiones el que la religión no expresa nada que no esté en la naturaleza, pues la ciencia sólo se ocupa de fenómenos naturales.
>
> La cuestión es saber a qué reino de la naturaleza corresponden esas realidades y qué ha podido determinar al hombre a representárselas bajo esa forma singular que es propia del pensamiento religioso. Pero para que pueda plantearse esta cuestión, hay que comenzar por admitir que son cosas reales las que así se representan.
>
> Cuando los filósofos del siglo XVIII hacían de la religión un enorme error imaginado por los sacerdotes, podían, al menos, explicar su persistencia por el interés que tenía la casta sacerdotal en engañar a las multitudes. Pero si los propios pueblos han sido los artífices de esos sistemas de ideas equivocadas, a la vez que eran las víctimas de sus engaños, ¿cómo esta extraordinaria mentira ha podido perpetuarse a lo largo de toda la historia?
>
> ... ¿Qué ciencia sería esa, cuyo principal logro consistiría en hacer que se desvaneciera el objeto mismo de que se ocupa?» (*Las formas elementales* de *la vida religiosa*, pp. 132-133).

Una hermosa pregunta. Pero creo que el que no sea sociólogo, o un sociólogo opuesto a las ideas de Durkheim, se sentiría tentado a contestar: ¿Acaso una ciencia de la religión que sostiene que los hombres adoran a la sociedad,

salvaguarda con eso su objeto y no lo disipa? Como buen científico, Durkheim cree que la ciencia de las religiones propone en principio la irrealidad de lo trascendente y de lo sobrenatural. Pero, ¿es posible recuperar la realidad de nuestra religión una vez que se haya eliminado lo trascendente?

Para Durkheim, y conviene aclarar que esta idea tiene suma importancia en su pensamiento, el totemismo es la religión más simple. Esta afirmación implica una representación evolucionista de la historia religiosa. Para el pensamiento no evolucionista, el totemismo sería sólo una religión simple entre otras. Si Durkheim afirma que es la religión más simple o la más elemental, admite implícitamente que hay un devenir de la religión a partir de un origen único.

Además, para captar la esencia de la religión en el caso particular y privilegiado del totemismo, es preciso suscribir la idea de que una experiencia bien elegida revela la esencia de un fenómeno común a todas las sociedades. La teoría de durkheimiana de la religión no ha sido elaborada a partir del estudio de un gran número de fenómenos religiosos. La esencia de lo religioso es aprehendida sobre la base de un caso particular, supuestamente revelador de lo que es esencial en todos los fenómenos del mismo género.

Durkheim analiza esta religión simple que es el totemismo utilizando las ideas de *clan* y de *totem*. El clan es un grupo de parentesco que no está constituido por lazos de consaguinidad. Es un agrupamiento humano, quizás el más simple, que expresa su identidad vinculándose con una planta o un animal. La transmisión del totem clánico, es decir del totem confundido con el clan, se realiza generalmente en las tribus australianas a través de la madre; aunque este modo de transmisión no tiene en absoluto la regularidad de una ley. Junto a los totems del clan, existen también totems individuales y totems de grupos más desarrollados, tales como las fratrias y las clases matrimoniales[6].

En las tribus australianas estudiadas por Durkheim, cada totem tiene su emblema o blasón. Casi todos los clanes tienen objetos, pedazos de madera o piedras pulidas, que constituyen una representación figurada del totem, y desde luego participan del carácter sagrado a él adherido. En modo alguno es difícil comprender este fenómeno. La bandera de las sociedades modernas, puede ser considerada el equivalente del *churinga* de los australianos. Desde el punto de vista de la colectividad, la bandera participa de lo sagrado atribuido a la patria, y su profanación exhibe relaciones con ciertos fenómenos analizados por Durkheim. Los objetos totémicos, que llevan el emblema del totem, deben provocar comportamientos típicos del ámbito religioso, es decir prácticas de abstención, o inversamente prácticas positivas. Los miembros del clan deben abstenerse de comer o de tocar el totem o los objetos que participan de la santidad del totem; o bien deben manifestar respecto a él tal o cual forma explícita de respeto.

---

[6] La antropología moderna ha modificado en profundidad la teoría del totemismo hasta disolver casi totalmente su realidad.

Sobre esta evolución, véase la obra de CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *El totemismo en la actualidad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

De ese modo se constituye en las sociedades australianas un universo de cosas sagradas que incluye ante todo a las plantas o a los animales, que son totems de por sí, y luego a los objetos que llevan la representación del totem. Con el tiempo, lo sagrado se va transmitiendo a los propios individuos, y en último análisis, la realidad toda aparece dividida en dos categorías fundamentales: por una parte, las cosas profanas, respecto a las cuales el individuo se conduce de manera «económica» —siendo la actividad económica el prototipo de actividad profana—; y por otra parte, todo un universo de cosas sagradas: plantas, animales, la representación de esas plantas y de esos animales, individuos que están ligados, por participación clánica, con las cosas sagradas; un universo que está organizado de manera más o menos sistemática.

Siguiendo su método habitual, Durhkeim procede a explicar el totemismo eliminando desde el comienzo las interpretaciones que deducen el totemismo de una religión más primitiva. Desecha la interpretación del totemismo que afirma que se origina en el culto de los antepasados, o la que atribuye al culto de los animales el carácter de fenómeno primitivo. Rechaza la idea de que el totemismo individual sería anterior al totemismo del clan, y la que asigna el estatuto de fenómeno inicial al totemismo local —la atribución de un totem a una localidad determinada—. A su juicio, el totemismo del clan ocupa el primer lugar desde el punto de vista histórico y lógico. Esta tesis es absolutamente esencial, pues demuestra la prioridad o la precedencia del culto que los individuos rinden a la propia sociedad. El origen primero del totemismo es el reconocimiento de lo sagrado. Y lo sagrado es una fuerza derivada de la colectividad misma y superior a todos los individuos.

Pero unos cuantos textos permitirán comprender la teoría mejor que ningún comentario:

> «El totemismo no es la religión de tales animales o tales hombres, o tales imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres, aunque sin confundirse con ninguno de ellos. Nadie la posee por entero y todos participan de ella. Es tan independiente de los sujetos particulares en que encarna, que los precede y los sobrevive a todos. Mueren los individuos, pasan las generaciones y son sustituidas por otras, pero esa fuerza permanece siempre actual, viva, idéntica a sí misma. Alienta en las generaciones de hoy como en las de ayer y como en las de mañana. Tomando la palabra en un sentido muy amplio, podríamos decir que ella es el dios adorado por cada grupo totémico. Sólo que es un dios impersonal, sin nombre, sin historia, inmanente al mundo, disperso en una innumerable multitud de objetos» (*Las formas elementales de la vida religiosa,* p. 315).

Este bello texto, que podría ser aplicado casi a cualquier forma de religión, explicita de forma notable el tema de Durkheim: todas las creencias o las prácticas totémicas se asemejan, por su esencia, a cualquier otra creencia y práctica religiosa.

Los australianos reconocen que, exteriormente al mundo de las cosas profanas, hay una fuerza anónima, impersonal, que se encarna indiferentemente en una planta, en un animal, o en la representación de una planta o un animal. La creencia y el culto están dirigidos a esta fuerza impersonal y anónima, inmanente y trascendente a la vez. Nada sería más fácil que repetir estas expre-

siones para aplicarlas a una religión superior. Mas estamos hablando aquí del totemismo, cuya interpretación se realiza a partir de la prioridad del totemismo del clan: para que exista lo sagrado, es necesario que los hombres distingan entre lo profano y cotidiano, por una parte, y por otra lo que por naturaleza es diferente y por consiguiente sagrado. Esta distinción aflora a la conciencia de los primitivos porque, en su condición de participantes de una colectividad, poseen el sentimiento difuso de que hay algo superior a su propia individualidad, y ese algo es la fuerza de la sociedad anterior a cada uno de los individuos, que les sobrevivirá y a la cual, sin saberlo ellos, están rindiendo culto:

> «Bajo el nombre de *mana*, hallamos en los pueblos melanesios una noción que es el equivalente exacto del *wakan* de los sioux, y del *orenda* iroqués. Ésta es la definición que da Codrington de ella: "Los melanesios creen en la existencia de una fuerza absolutamente diferente a cualquier fuerza material, que actúa de muy diversas maneras, tanto para el bien como para el mal, y de la que los hombres pueden sacar las mayores ventajas si consiguen someterla y dominarla. Es el *mana*. Creo entender el sentido que tiene esta palabra para los indígenas [...] Es una fuerza, una influencia de orden inmaterial, y, en algún sentido, sobrenatural; pero se revela a través de la fuerza física, o por cualquier poder y superioridad que posea el hombre. El mana no reside en ningún objeto determinado; puede recaer en cualquier especie de cosa [...] Toda la religión del melanesio se reduce a procurarse el mana, bien para provecho suyo o para beneficiar a otro". ¿No es ésta la misma noción de una fuerza anónima y difusa, cuyo germen descubríamos antes en el totemismo australiano?» (*Las formas elementales de la* vida *religiosa*, p. 324).

En este texto, el concepto central de la interpretación de la religión es el de una fuerza anónima y difusa. Esta vez, el ejemplo está extraído del material aportado por las sociedades melanesias. Pero el hecho mismo de que sea posible encontrar estos análisis aplicados a diferentes sociedades, confirma según Durkheim la teoría que dice que el origen de la religión está en la distinción entre lo profano y lo sagrado, y que afirma que el verdadero objeto del culto es realmente esa fuerza anónima, difusa y superior a los individuos y absolutamente próxima a ellos.

Pero, ¿por qué camino se convierte la sociedad en el objeto de la creencia y el culto? Durkheim responde a este interrogante con la afirmación de que la sociedad tiene por sí misma algo de sacro:

> «Es indudable que una sociedad posee todo aquello que se precisa para despertar en los espíritus, por la mera acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino, pues ella es para sus miembros lo que un dios para sus fieles. En efecto, un dios es, ante todo, un ser que el hombre se representa, en algunos aspectos, como superior a él mismo, y del que cree que depende. Ya se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Yahveh, o de fuerzas abstractas, como las que intervienen en el totemismo, el fiel se cree obligado, en ambos casos, a determinadas formas de actuación, que le son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el que se siente en comunicación. Ahora bien, la sociedad también mantiene en nosotros la sensación de una perpetua dependencia. Como tiene una naturaleza propia, distinta de nuestra naturaleza individual, persigue fines que también son especiales, pero, no pudiendo alcanzarlos sin nuestra intervención, reclama imperiosamente nuestra cooperación. Exige que, ol-

vidándonos de nuestros propios intereses, nos convirtamos en sus servidores, y nos obliga a toda clase de molestias, privaciones y sacrificios, sin los que sería imposible la vida social. Así es como en cada instante nos veamos forzados a someternos a reglas de conducta y modos de pensar que no hemos elaborado ni querido, y que incluso a veces son contrarios a nuestras inclinaciones e instintos básicos.

Sin embargo, si la sociedad obtuviera de nosotros estas concesiones y sacrificios por una constricción meramente material, sólo podría despertar en nosotros la idea de una fuerza física, a la que hay que ceder por necesidad, y no de una potencia moral como la que adoran las religiones. Pero, en realidad, el imperio que ejerce sobre las conciencias se inclina menos en el sentido de la supremacía física, de cuyo privilegio goza, que de la autoridad moral de la que está investida. Si nos doblegamos a sus órdenes, no es sólo porque esté armada adecuadamente para vencer nuestra resistencia, sino ante todo, porque es objeto de auténtico respeto» (*Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 342-343).

La sociedad despierta en nosotros el sentimiento de lo divino. Es al mismo tiempo un mandato que se impone, y una realidad cualitativamente superior a los individuos que provoca respeto, devoción y adoración.

Igualmente favorece la aparición de creencias porque los individuos, próximos unos a otros y unidos en recíproca comunión en la efervescencia de la festividad, son capaces de crear lo divino.

En este sentido, dos textos curiosos son característicos. En uno de ellos, describe Durkheim las escenas de exaltación de los australianos de las sociedades primitivas, y el otro alude a la Revolución Francesa, posible creadora de religión. Éste es el texto acerca de los australianos:

«Ya entrada la noche, se desarrollaba a la luz de las antorchas toda una serie de procesiones, danzas y cantos; la efervescencia general iba creciendo. En un momento dado, doce de los asistentes tomaron cada uno en la mano una especie de gran antorcha encendida, y uno de ellos, empleando la suya como bayoneta, cargó sobre un grupo de indígenas. Los golpes se paraban utilizando palos y lanzas. Se produjo una confusión general. Los hombres saltaban, se irritaban, o lanzaban alaridos salvajes; las antorchas brillaban, crepitaban al golpear las cabezas y los cuerpos, lanzando chispas en todas direcciones. El humo, las antorchas ardientes, todo esto, dicen Spencer y Gillen [*los observadores de las sociedades australianas en los que se apoya Durkheim*], "formaba una escena cuyo salvajismo no puede ser expresado con palabras".

Es fácil darse cuenta de que, llegado a este estado de exaltación, el hombre ya no se conoce. Sintiéndose dominado y arrastrado por una especie de poder externo que le hace pensar y obrar de forma distinta a la normal, tiene naturalmente la impresión de no ser ya él mismo. Le parece haberse convertido en un ser nuevo. Las pinturas con las que se disfraza y las máscaras que cubren su rostro representan materialmente esta transformación interior, más de lo que contribuyen a determinarla. Y como todos sus compañeros se sienten igualmente transfigurados en el mismo momento y de la misma manera, y traducen su sentimiento en gritos, gestos, y actitudes, es como si el individuo hubiera sido llevado realmente a un mundo especial, enteramente distinto de aquel en el que vive habitualmente, a un mundo poblado por fuerzas excepcionalmente intensas, que lo invaden y obran en él una metamorfosis. ¿Cómo sería posible que experiencias de este tipo, sobre todo cuando se repiten diariamente durante semanas, no crearan en él la convicción de que, en efecto, existen dos mundos heterogéneos e incomparables entre sí? Uno de ellos es el mundo en el que arrastra penosamente su vida cotidiana; pero, por el contrario, no puede penetrar en el otro sin entrar al mismo tiempo en relaciones con potencias extraordinarias que lo galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, y el segundo es el mundo de las cosas sagradas» (*Las formass elementales de la vida religiosa*, pp. 359-361).

A mi juicio, este texto es la expresión más categórica de la visión de Durkheim. Imaginemos una multitud en una ceremonia que participa simultáneamente de la fiesta y del culto, individuos relacionados entre sí por prácticas comunes, por actos semejantes, danzando y aullando. La ceremonia, actividad colectiva, pone fuera de sí a cada individuo; lo arrastra a participar en la fuerza del grupo; suscita en el individuo el sentimiento de algo que carece de denominador común con la vida cotidiana, «que arrastra penosamente». Esa cosa extraordinaria, inmanente y trascendente al mismo tiempo, es por cierto la fuerza colectiva; pero es también algo sacro. Estos fenómenos de efervescencia son el ejemplo mismo del proceso psicosocial que determina el nacimiento de las religiones.

Durkheim ha aludido un poco antes al culto revolucionario. En la época de la Revolución Francesa, los individuos estaban poseídos de una suerte de entusiasmo religioso. Las palabras nación, libertad y revolución estaban saturadas de un valor sagrado, comparable al que observamos en el *churinga* de los australianos:

> «Esta aptitud de la sociedad para erigirse en dios o para crear dioses en ninguna parte fue tan visible como durante los primeros años de la Revolución. En aquel momento, bajo la influencia de un entusiasmo general, cosas cuya naturaleza era totalmente laica, fueron transformadas en algo sagrado por la opinión pública: así sucedió con la Patria, la Libertad, o la Razón. Se estableció espontáneamente una religión que tenía su dogma, sus símbolos, sus altares y sus fiestas. El culto a la Razón y al Ser supremo trató de aportar una especie de sanción oficial a estas aspiraciones espontáneas. Es cierto que esta renovación religiosa tuvo tan sólo una duración efímera, pero también el entusiasmo patriótico, que al principio tenía en vilo a las masas, se fue debilitando. Desaparecida la causa, no podía mantenerse el efecto. Pero aunque la experiencia resultara breve, mantiene todo su interés sociológico. En cualquier caso permanece el hecho de que en el curso de una experiencia determinada pudo verse de qué modo la sociedad y sus ideas esenciales se convertían, directamente y sin transformación alguna, en verdaderos objetos de culto» (pp. 353-354).

Pero habrá otras conmociones, y llegará el momento en que las sociedades modernas se sientan poseídas nuevamente por el delirio sagrado, y de este delirio surgirán nuevas religiones (El recuerdo de las ceremonias hitlerianas en Nuremberg nos incita a agregar: ¡lamentablemente!).

Bergson termina con la siguiente frase su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión:* «El universo es una máquina de fabricar dioses». Durkheim habría dicho: las sociedades son máquinas de fabricar dioses. Pero para que este esfuerzo de creación tenga éxito, es necesario que los individuos escapen de la vida cotidiana, salgan de sí mismos, y se sientan poseídos por el fervor que reconoce su causa y su expresión en la exaltación de la vida colectiva[7].

---

[7] Bergson escribe: «La humanidad gime, casi aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No ha comprendido claramente aún que su porvenir depende de ella. A ella le corresponde en primer lugar decidir si quiere continuar viviendo. Luego, preguntarse si sólo quiere vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que, hasta en este planeta refractario, se cumpla la función esencial del Universo, que es una máquina de fabricar dioses» (H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* Madrid: Tecnos, 1996).

De este modo, la interpretación sociológica de la religión tiene dos formas en Durkheim. Una destaca la idea de que, en el totemismo, los hombres adoran sin saberlo a su propia sociedad, o incluso que lo sagrado está adherido ante todo a una fuerza colectiva e impersonal que es la representación de la propia sociedad. Según la a otra interpretación, las sociedades se ven impulsadas a crear dioses o religiones cuando se encuentran en un estado de exaltación que es resultado de una intensidad extrema de la propia vida colectiva. En las tribus australianas, esta exaltación se manifiesta en el curso de ceremonias que podemos observar aún hoy. Sin hacer de la idea una teoría rigurosa, Durkheim sugiere que en las sociedades modernas, este fenómeno es manifiesto con ocasión de las crisis políticas y sociales.

A partir de estas ideas fundamentales, Durkheim desarrolla una interpretación de las ideas de alma, espíritu, y dios, procurando seguir la elaboración intelectual de las representaciones religiosas. La religión implica un conjunto de creencias, y éstas a su vez se expresan con palabras, es decir, adoptan la forma de un pensamiento cuya sistematización llega más o menos lejos. Durkheim procura determinar hacia dónde se orienta la sistematización totémica. Al mismo tiempo, se propone mostrar los límites de la sistematización del totemismo como también el posible paso del universo totémico a los universos de las religiones más tardías.

Junto a esto, Durkheim destaca también la importancia de dos clases de fenómenos sociales, los símbolos y los ritos. Muchas de las formas de conducta social están dirigidas no tanto a las cosas mismas como a los símbolos de las cosas. En el totemismo, las prohibiciones no se aplican sólo a los animales o a las plantas totémicas, sino también a los objetos que sirven de representación a los animales o las plantas. Del mismo modo, nuestras actuales formas de comportamiento social están diariamente dirigidas no sólo a las cosas mismas, sino también a los símbolos de esas cosas. He aludido a la bandera, símbolo de la patria. La llama bajo el Arco de Triunfo es otro símbolo. Las manifestaciones públicas en favor o en contra de tal o cual política son también actos dirigidos tanto a los símbolos como a las cosas mismas.

Durkheim ha creado una detallada teoría de los ritos, destacando sus diferentes tipos y sus funciones generales. Y los divide en tres clases: ritos negativos, ritos positivos, y ritos que él llama expiatorios. Los ritos negativos son esencialmente las prohibiciones: prohibición de comer, de tocar, que se desarrollan en el sentido de todas las prácticas religiosas ascéticas. Los ritos positivos son en cambio ritos de comunión, que se orientan, por ejemplo, hacia el aumento de la fecundidad. Las prácticas de la consumación figuran entre los ritos positivos. Durkheim estudia también los ritos miméticos o ritos representativos, que tienden a imitar las cosas que se desea provocar. Todos estos ritos, tanto los negativos como los positivos o los expiatorios, tienen una fundamental función social. Su fin es mantener la comunidad, renovar el sentimiento de afiliación al grupo, alimentar la creencia y la fe. Una religión vive únicamente gracias a las prácticas, los símbolos de las creencias y el modo de renovarlos.

Finalmente, Durkheim extrae del estudio del totemismo una teoría sociológica del conocimiento. En efecto, no se limita a tratar de comprender las cre-

encias y las prácticas de las tribus australianas, sino que igualmente se propone entender los modos de pensamiento vinculados con las creencias religiosas. La religión no es sólo el núcleo primitivo en el que se originan, por vía de diferenciación, las reglas morales y las reglas religiosas en sentido estricto; es también el núcleo primitivo de donde surge el pensamiento científico.

A mi juicio, esta teoría sociológica del conocimiento incluye tres proposiciones:

1. Las formas primitivas de clasificación están vinculadas con las imágenes religiosas del universo extraído de las representaciones que las sociedades tienen de sí mismas y de la dualidad del mundo profano y del mundo religioso o sagrado. Durkheim apoya esta tesis con una serie de ejemplos:

> «Es muy verosímil que nunca hubiéramos pensado en reunir a los seres del universo en grupos homogéneos, llamados géneros, si no hubiéramos tenido ante los ojos el ejemplo de las sociedades humanas, e incluso si no hubiéramos comenzado por convertir a las cosas mismas en miembros de la sociedad de los hombres, haciendo con ello que los grupos humanos y los grupos lógicos se confundieran desde el principio. Por otro lado, una clasificación es un sistema cuyas partes están dispuestas según un orden jerárquico. Hay caracteres dominantes, y hay otros que están subordinados a los primeros; las especies y sus propiedades distintivas dependen de los géneros y de los atributos que los definen; en cambio, se concibe a las diferentes especies de un mismo género como situadas todas ellas en un mismo nivel» (*Las formas elementales de la vida religiosa,* p. 252).

En general, la tesis de Durkheim es que hemos clasificado a los seres del universo en grupos llamados géneros porque teníamos el ejemplo de las sociedades humanas. Las sociedades humanas son tipos de agrupamientos lógicos dados inmediatamente a los individuos. Extendemos a las cosas de la naturaleza la práctica del agrupamiento, porque pensamos el mundo a imagen de la sociedad.

Elaboramos las clasificaciones, los caracteres dominantes y los caracteres subordinados imitando a la jerarquía existente en la sociedad. La idea de jerarquía, necesaria para la clasificación lógica de los seres y las especies, sólo puede ser extraída en efecto de la sociedad misma. «Ni el espectáculo de la naturaleza física ni el mecanismo de las asociaciones mentales hubieran podido proporcionarnos esa idea. La jerarquía es algo exclusivamente social. Tan sólo en la sociedad existen superiores, inferiores e iguales. Por tanto, aunque los hechos no fueran tan demostrativos, el mero análisis de estas nociones bastaría para revelar su origen. Es a la sociedad a la que se las hemos pedido prestadas, para proyectarlas a continuación sobre nuestra representación del mundo. Es la sociedad la que ha suministrado la trama sobre la cual trabaja el pensamiento lógico» (*Ibíd.,* p. 253).

2. Durkheim afirma que una idea como la de causalidad proviene de la sociedad y sólo de ella. La experiencia de la vida colectiva origina la idea de fuerza. La sociedad suscita en los hombres la concepción de una fuerza superior a la de los individuos.

3. Finalmente, Durkheim se esfuerza por demostrar que la teoría sociológica del conocimiento, según él la esboza, ofrece el modo de superar la oposición entre el empirismo y el apriorismo, esa antítesis célebre de la filosofía enseñada en los claustros, y que él había aprendido en el Liceo, en un curso de filosofía quizá bastante semejante al que continúa impartiéndose hoy.

El empirismo es la doctrina que dice que las categorías, y en general los conceptos, surgen directamente de la experiencia sensible; mientras que para el apriorismo, los conceptos o las categorías están dados de antemano en el espíritu humano mismo. Ahora bien, afirma Durkheim, el empirismo es falso porque no puede explicar cómo los conceptos o las categorías se originan en los datos sensibles, y el apriorismo es falso porque nada explica, puesto que sitúa en el espíritu humano, como un dato irreductible y primero, lo mismo que es necesario explicar. La síntesis será resultado de la intervención de la sociedad.

El apriorismo ha sabido ver que las sensaciones no pueden suscitar los conceptos o las categorías, y que en el espíritu humano hay algo más que los datos sensibles. Pero ni el apriorismo ni el empirismo se han percatado que ese algo, que es más que los datos sensibles, debe tener un origen y comportar una explicación. Es la vida colectiva lo que permite dar cuenta de los conceptos y las categorías. Como pretendía la teoría racionalista, los conceptos son representaciones impersonales porque son representaciones colectivas. El pensamiento colectivo es diferente por naturaleza del pensamiento individual, y los conceptos son representaciones que se imponen a los individuos porque son representaciones colectivas. Además, en tanto que representaciones colectivas, los conceptos exhiben inmediatamente un carácter de generalidad. La sociedad, en efecto, no se interesa por los detalles y las singularidades. Ella es el mecanismo por cuyo intermedio las ideas acceden a la generalidad y encuentran al mismo tiempo la autoridad característica de los conceptos y las categorías. «Los conceptos traducen la forma en que en que la sociedad se representa las cosas» (*Las formas elementales de la vida religiosa,* p. 684).

La ciencia tiene autoridad sobre nosotros porque la sociedad en que vivimos así lo quiere. «Aunque se hayan construido según todas las reglas de la ciencia, los conceptos no obtienen su autoridad únicamente del hecho de ser objetivos. No basta con que sean verdaderos para que resulten creíbles. Si no armonizan con las demás creencias y opiniones, o sea, con el conjunto de las representaciones colectivas, serán negados, se encontrarán cerrado el entendimiento y será como si no existieran. Hoy en día basta generalmente con que lleven el sello de la ciencia para que se les otorgue una especie de crédito privilegiado, pero ello se debe a que tenemos fe en la ciencia, y esa fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende de la idea que nos forjamos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que expresa un estado de opinión. Y en la vida social todo, incluso la ciencia misma, se basa en la opinión. Sin duda, podemos tomar la opinión como objeto de estudio y constituir una ciencia sobre ella, y en esto consiste sobre todo la sociología. Pero la ciencia de la opinión no crea la opinión; sólo puede iluminarla y hacerla más consciente de sí misma. Claro que

por este camino puede llegar a influir en ella, pero la ciencia continuará dependiendo de la opinión hasta en el instante en que parezca dictar su ley, pues, como hemos demostrado, es de la opinión misma de donde obtiene la fuerza necesaria para actuar sobre ella» (pp. 683-684).

Así pues, todas las demostraciones carecerían de eficacia si, en una sociedad dada, desapareciese la fe en la ciencia. Esta tesis es a la vez evidente y absurda. Es evidente que las demostraciones dejarán de convencer el día en que los hombres dejen de creer en el valor de las demostraciones. Pero las proposiciones no dejarán de ser válidas incluso en el supuesto de que los hombres decidan creer que lo blanco es negro o que lo negro es blanco. Si se trata del hecho psicológico de la creencia, es evidente que Durkheim tiene razón; pero si se trata del hecho lógico o científico de la verdad, me parece evidente que está equivocado.

En el curso de este estudio, he multiplicado las citas porque desconfiaba de mí mismo. En efecto, experimento cierta dificultad para introducirme en el modo de pensamiento de Durkheim, probablemente porque carezco de la simpatía necesaria para la comprensión.

Durkheim afirma que la sociedad es al mismo tiempo real e ideal, *y* que es esencialmente creadora de ideal. Ahora bien, si considero a la sociedad como una colección de individuos, por ejemplo el clan australiano —pues la sociedad, en tanto que realidad sensible, captable desde el exterior, está formada por individuos y por los objetos que ellos utilizan—, compruebo sin duda que esta sociedad, realidad natural, puede *favorecer* efectivamente el surgimiento de creencias. Es difícil imaginar las prácticas religiosas de individuos solitarios. Más aún, todos los fenómenos humanos presentan una dimensión social, y la religión, cualquiera que ésta sea, no es concebible al margen de los grupos en los que nació o de las comunidades denominadas iglesias. Pero si se añade a esto que la sociedad en tanto que tal no es sólo real, sino también ideal, y que, en la medida en que los individuos la adoran, adoran una realidad trascendente, entonces apenas si puedo seguir el curso de este pensamiento, pues si la religión consiste en amar a una sociedad concreta, sensible, en tanto que tal, este amor me parece idólatra; y en tal caso, la religión sería una representación alucinatoria, exactamente en el mismo grado que en la interpretación animista o naturista.

O bien la sociedad que es objeto del culto religioso es la sociedad concreta, sensible, compuesta de individuos, y tan imperfecta como los individuos mismos; en tal caso, los individuos que la adoran son víctimas de representaciones alucinatorias, exactamente como si adorasen a las plantas, a los animales, a los espíritus o a las almas. Si la sociedad es considerada como una realidad natural, Durkheim no «salva» el objeto de la religión, del mismo modo que no lo hace ninguna otra interpretación. Pero supongamos, por el contrario que la sociedad considerada por Durkheim no es la sociedad real, sino una muy distinta de la que podemos observar: en tal caso salimos del totemismo y entramos en una suerte de religión de la humanidad en el sentido de Auguste Comte. La sociedad hacia la cual se dirige la adoración religiosa ya no es una realidad concreta, sino una realidad ideal que representa lo que hay de ideal y

perfectamente realizado en la sociedad real. Pero entonces no es la sociedad la que da cuenta de la noción de lo sagrado; es la noción de lo sagrado, conferida al espíritu humano, la que transfigura a la sociedad, del mismo modo que puede transformar cualquier realidad.

Durkheim dice que la sociedad es creadora de religión cuando está en efervescencia. Estamos entonces simplemente ante una circunstancia concreta. Los individuos son llevados a un estado psíquico tal que llegan a sentir en su interior unas fuerzas impersonales, inmanentes y trascendentes a la vez. Una tal interpretación de la religión es simplemente una explicación causal según la cual la efervescencia social es *favorable* a la aparición de la religión. Pero nada queda entonces de la idea de que la interpretación sociológica de la religión permite salvar al objeto de ésta demostrando que el hombre adora lo que merece ser adorado. E incluso es un error hablar de sociedad en singular, pues según el propio Durkheim sólo hay *sociedades.* Y si el objeto del culto son precisamente las sociedades, entonces sólo pueden existir religiones tribales o nacionales. En este caso, la esencia de la religión consistiría en inspirar a los hombres una adhesión fanática a grupos parciales y encauzar la adhesión de cada individuo hacia una colectividad a la vez que su hostilidad hacia otra.

En definitiva, me parece realmente inconcebible definir la *esencia* de la religión por la adoración que el individuo consagra al grupo pues, al menos a mi entender, la adoración del orden social es precisamente la esencia de la impiedad. Afirmar que el objeto de los sentimientos religiosos es la sociedad transfigurada, no es salvar sino degradar la experiencia humana que la sociología pretende explicar.

4. *Las reglas del método sociológico (1895)*

A lo largo del análisis de los temas y las ideas fundamentales de las tres grandes obras de Durkheim, ha quedado en evidencia la similitud de los métodos utilizados y de los resultados obtenidos. Tanto en *La división del trabajo social* como en *El suicidio* o en *Las formas elementales de la vida religiosa,* el desarrollo del pensamiento de Durkheim es el mismo: al comienzo, una definición del fenómeno; luego, en una segunda etapa, la refutación de las interpretaciones anteriores; finalmente, al final de la obra, una explicación propiamente sociológica del fenómeno considerado. La similitud llega aún más lejos. En los tres libros, todas las interpretaciones anteriores a la del autor, refutadas en debida forma, tienen el mismo carácter. Son interpretaciones individualistas y racionalistas, del tipo que se halla en las ciencias económicas. En *La división del trabajo social,* Durkheim desecha la interpretación del progreso hacia la diferenciación apoyándose en los mecanismos de la psicología individual; y demuestra que no es posible explicar la diferenciación social por el esfuerzo encaminado a obtener un aumento de la productividad, o por la búsqueda del placer o la felicidad, o por el deseo de superar el hastío. En *El suicidio,* la explicación que desecha es la explicación individualista y psicológica basada en la locura o el alcoholismo. Finalmente, en *Las formas elementales*

de la vida religiosa, las interpretaciones que Durkheim refuta son las animistas y naturistas, que también son esencialmente individualistas y psicológicas.

En los tres casos, la explicación que Durkheim obtiene es esencialmente sociológica, aunque el adjetivo pueda tener quizá un sentido un tanto diferente para cada una de las obras. En *La división del trabajo social,* la explicación es sociológica porque propone la prioridad de la sociedad sobre los fenómenos individuales. Y por encima de todo, destaca el volumen y la densidad de la población como causas de la diferenciación social y de la solidaridad orgánica. En *El suicidio,* el fenómeno social que permite explicar el suicidio es lo que Durkheim llama la corriente suicidógena, o tendencia social al suicidio, que se encarna en tales o cuales individuos debido a circunstancias de orden particular. Finalmente, cuando se trata de la religión, la explicación sociológica tiene un doble carácter. Por una parte, la exaltación colectiva provocada por el agrupamiento de individuos en un mismo lugar determina la aparición del fenómeno religioso e inspira el sentido de lo sacro; por otra parte, sin saberlo, los individuos adoran a la propia sociedad.

Según la concibe Durkheim, la sociología es el estudio de los *hechos esencialmente sociales,* y la explicación *sociológica* de estos hechos.

Las reglas del método sociológico son la expresión abstracta de la práctica de los dos primeros libros: *La división del trabajo social,* concluida en 1894, y *El suicidio,* unos años después.

La concepción de Durkheim de la sociología se funda en una teoría del *hecho social.* El objetivo de Durkheim es demostrar que puede y debe existir una sociología que sea una ciencia objetiva, conforme al modelo de las restantes ciencias, y cuyo objeto sería el hecho social. Para que haya una sociología, son necesarios dos presupuestos: por una parte, que el objeto de esta ciencia sea específico, es decir que sea distinguible de los objetos de todas las demás ciencias. Por otra parte, que este objeto pueda ser observado y explicado de modo semejante al que se utiliza con los hechos de todas las demás ciencias. Esta doble exigencia nos lleva a las dos fórmulas famosas con las que generalmente se resume el pensamiento durkheimiano: es necesario considerar a los hechos sociales como cosas; la característica del hecho social es que éste se impone sobre los individuos.

La primera fórmula ha sido muy discutida, como lo testimonia el libro de Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses,* y exige un esfuerzo de comprensión[8]. El punto de partida es la idea de que no sabemos, en el sentido científico del término saber, qué son los fenómenos sociales que nos rodean y en cuyo seno vivimos, y ni siquiera qué son esos hechos sociales que vivimos. No sabemos qué son el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo o el comunismo. Esto no significa que no tengamos una cierta idea del asunto. Pero precisamente porque tenemos una idea imprecisa y confusa, importa considerar a los hechos sociales como cosas; es decir, importa que nos libremos de las ideas y prejuicios que nos paralizan cuando

[8] JULES MONNEROT, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses,* París, Gallimard, 1946.

intentamos conocerlos científicamente. Es necesario observar desde fuera los hechos sociales, descubrirlos como descubrimos los hechos físicos. Precisamente porque nos importa conocer las realidades sociales, importa que nos convenzamos de que no las conocemos inmediatamente. Es este sentido el que lleva a Durkheim a afirmar que es necesario considerar a los hechos sociales como cosas. Las cosas son lo que está dado, lo que se ofrece o más bien se impone a la observación.

Esta fórmula: «Es necesario considerar a los hechos sociales como cosas» desemboca en una crítica de la economía política, es decir en una crítica de las discusiones abstractas, de conceptos tales como el del valor[9]. Según Durkheim, todos estos métodos adolecen del mismo defecto fundamental. Se apoyan en la falsa idea de que podemos comprender los fenómenos sociales partiendo del significado que les atribuimos espontáneamente, cuando el verdadero sentido de estos fenómenos puede ser descubierto únicamente a través de una exploración de tipo objetivo y científico.

---

[9] Véase de qué manera critica E. Durkheim el método deductivo y abstracto de la economía clásica: «Según Stuart Mill, esta ciencia tiene por objeto los hechos sociales que se producen principal o exclusivamente a fin de adquirir riquezas... El objeto de estudio de la economía política así entendida está constituido no por realidades que puedan ser mostradas con el dedo, sino por meras posibilidades, por puras concepciones mentales, a saber: hechos que el economista *concibe* como relación con el fin considerado y tal como él los concibe. Por ejemplo, si se propone estudiar lo que él denomina producción, cree poder enumerar de entrada los principales factores que la determinan y estudiarlos uno tras otro. Esto quiere decir que no ha reconocido su existencia observando las condiciones de las que dependía la cosa que pretende estudiar, pues en este caso habría empezado por exponer las experiencias que le han permitido llegar a esta conclusión. Si procede a la clasificación desde el comienzo de su investigación y la formula en pocas palabras, es porque la ha obtenido mediante un simple análisis lógico. Parte de la idea de producción; al descomponerla, comprueba que ésta implica lógicamente las ideas de fuerzas naturales, de trabajo, de instrumento o de capital, y luego vuelve a tratar del mismo modo estas ideas derivadas. Es evidente que la más fundamental de todas las teorías económicas, la teoría del valor, ha sido elaborada igualmente siguiendo este mismo método. Si el valor hubiera sido estudiado tal como se debe estudiar una realidad, lo primero que haría el economista sería indicar los rasgos que identifican a la cosa que lleva ese nombre; luego establecería los tipos de valor existentes, y a continuación investigaría, mediante inducciones metódicas, las causas en función de las cuales varían estos tipos; y por último compararía estos diversos resultados a fin de llegar finalmente a una fórmula general. Así pues, la teoría sólo podría aparecer cuando se hubiera avanzado hasta bastante lejos. Pero en lugar de eso, nos la encontramos desde el principio. Y es que, para elaborarla, el economista se contenta con ensimismarse y tomar conciencia de su propia idea del valor, es decir, la de un objeto que puede ser intercambiado; entonces descubre que esta noción implica las ideas de lo útil, de lo raro, etc., y con estos productos de su análisis construye su definición. Por supuesto, se preocupa de confirmarla con algunos ejemplos. Pero cuando se piensa en los hechos innumerables que una teoría como ésta debe explicar, ¿cómo conceder el más mínimo valor demostrativo a los hechos, necesariamente muy escasos, que son así citados al azar, según se le ocurren? Por esta razón, la investigación científica desempeña un papel muy poco importante tanto en la economía política como en la moral, y lo que prevalece, por el contrario, es el arte» (*Las reglas del método sociológico*, tr. S. González, Madrid: Alianza, 1988, pp. 78-80).

Esta crítica ha sido recogida por los economistas discípulos de Durkheim, tal como Simiand, para oponerse a las construcciones de la economía pura neoclásica de las escuelas austriacas o de Walrass. Igualmente guarda relación con las críticas que el historicismo alemán dirigió ya a la economía clásica inglesa.

De aquí pasamos a una segunda interpretación de la fórmula: «Es un hecho social toda forma de actuar que puede ejercer sobre el individuo una presión exterior».

Reconocemos un fenómeno social en el hecho de que se impone al individuo. Y Durkheim ofrece una serie de ejemplos, por otra parte muy distintos, que muestran la pluralidad de sentidos que puede revestir en su pensamiento el término «imposición». Hay imposición cuando en una asamblea o en una multitud, mi sentimiento se impone a todos, o una respuesta colectiva cuando una determinada reacción, por ejemplo la risa, se comunica a todos los presentes. Un fenómeno de esta naturaleza es típicamente social, porque su punto de apoyo y su sujeto es el conjunto del grupo, y no determinado individuo. Igualmente la moda es un fenómeno social: cada uno se viste de cierto modo en determinado año, porque los otros hacen lo mismo. Un individuo no es el origen de la moda, es la sociedad misma la que se expresa en estas obligaciones implícitas y difusas. Durkheim cita aún el ejemplo de las corrientes de opinión —que impulsan al matrimonio, al suicidio, a una natalidad más o menos elevada—, a las que califica de estados del alma colectiva. Finalmente, las instituciones educacionales, el derecho, las creencias, tienen también como característica la condición de ser exteriores a cada uno y de imponerse a todos.

Fenómenos de masas, corrientes de opinión, criterios morales, la educación, el derecho o las creencias que los autores alemanes denominan espíritu objetivo, todas estas cosas son agrupadas por Durkheim en un mismo apartado porque halla en todas ellas la misma característica fundamental. Son generales porque son colectivas; son distintas de las repercusiones que suscitan en cada uno de los individuos; tienen como base el conjunto de la colectividad. Por lo tanto es legítimo decir: «Es un hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo; o también, que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales» (*Las reglas del método sociológico,* p. 68).

Tales son las dos proposiciones que sirven de base a la metodología de Durkheim; observar los hechos sociales como cosas, y reconocer el hecho social en la presión que ejerce. Estas dos proposiciones han sido objeto de interminables discusiones que, en considerable medida, están relacionadas con el equívoco de los términos utilizados.

Si convenimos en afirmar que se debe llamar cosa a toda realidad que pueda y deba ser observada desde fuera, y cuya naturaleza no se conozca inmediatamente, Durkheim tiene perfecta razón para afirmar que es necesario observar los hechos sociales como cosas. En cambio, si el término implica que los hechos sociales no reclaman una interpretación diferente de la que se aplica a los hechos naturales, o incluso si sugiere que toda interpretación del significado que los hombres atribuyen a los hechos sociales debe ser desechada por la sociología, estamos ante un error. Por lo demás, una regla tal se opondría a la práctica del propio Durkheim, pues en todos sus libros ha procurado aprehender el significado que los individuos o los grupos atribuyen a su modo de vivir, a sus creencias y a sus ritos. Lo que se llama comprender, es precisamente

aprehender el significado interno de los fenómenos sociales. La interpretación moderada de la tesis de Durkheim, implica simplemente que este significado auténtico no se da inmediatamente, que debe ser descubierto o elaborado progresivamente.

El equívoco de la idea de imposición es doble. Por una parte, el término imposición suele tener un sentido más limitado que el que le atribuye Durkheim. En el lenguaje ordinario, no se habla de imposición a propósito de la moda ni de las creencias a las cuales se adhieren los individuos en la misma medida en que, una vez interiorizadas, los individuos sienten que están expresando su verdadera fe cuando suscriben esas creencias. Dicho de otro modo, a mi juicio Durkheim utiliza de manera poco feliz el término de imposición en una acepción muy indefinida o muy vasta; lo cual no carece de inconvenientes, pues el lector se ve casi inevitablemente tentado a conservar sólo el sentido corriente de la palabra, cuando el que Durkheim le asigna es infinitamente más amplio.

Por otra parte, ¿es la imposición la esencia del fenómeno social o simplemente una característica exterior que permite reconocerlo? Según el propio Durkheim, es válido el segundo término de la alternativa. Durkheim no pretende que la imposición sea la característica esencial de los hechos sociales mismos, sino que la ofrece sólo como el carácter exterior que permite reconocerlos. Sin embargo, es difícil evitar el deslizamiento del carácter exterior a la definición esencial. Por supuesto se ha discutido hasta la saciedad si era justo o no definir el hecho social mediante la imposición. Personalmente, creo que si se toma la palabra imposición en el sentido amplio, y si se percibe en esta única característica un rasgo fácilmente visible, la teoría resulta a la vez menos interesante y menos vulnerable.

El debate en torno a los términos «cosa» e «imposición» ha sido tanto más intenso cuanto que, en su condición de filósofo, Durkheim es un conceptualista. Tiende a considerar los conceptos como realidades, o por lo menos a creer que la distinción de los géneros y las especies está inscrita en la realidad misma. Así, en su teoría de la sociología, los problemas de definición y de clasificación ocupan un lugar considerable.

En cada uno de sus tres grandes libros, Durkheim comienza por definir el fenómeno considerado. A su juicio, esta operación es esencial, pues se trata de *aislar* una categoría de hechos:

> «Toda investigación científica versa sobre un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. El primer paso del sociólogo debe ser, pues, el de definir las realidades de que se ocupa, a fin de que se sepa de qué se trata, y de que lo sepa bien él mismo. Ésta es la primera condición de toda prueba y de toda verificación, y la más indispensable; una teoría no puede ser controlada más que si sabemos reconocer los hechos de que debe dar cuenta. Además, como es por medio de esta definición inicial como se constituye el objeto mismo de la ciencia, éste será o no una cosa según el modo en que se haya realizado esta definición» (*Las reglas del método sociológico,* p. 89).

Durkheim tiende siempre a pensar que una vez definida una categoría de hechos, será posible hallar una explicación y sólo una. Un efecto dado proviene

siempre de una misma causa. Así, si hay varias causas de suicidios o de crímenes, ello responde al hecho de que hay varios tipos de suicidio o de crimen.

La regla que prescribe formular definiciones es la siguiente: «No tomar nunca como objeto de nuestra investigación más que a un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que le son comunes, e incluir en la misma investigación a todos aquellos que corresponden a esta definición» (*Ibíd.*, p. 90). Y Durkheim comenta así este precepto: «Por ejemplo, constatamos la existencia de un cierto número de actos en el que todos ellos presentan este carácter exterior, y que, una vez realizados, determinan por parte de la sociedad esa reacción particular que se conoce como pena. Formamos con ellos un grupo *sui generis,* al que imponemos una rúbrica común; denominamos crimen a todo acto objeto de castigo, y hacemos del crimen así definido el objeto de una ciencia especial, la criminología». Por tanto, lo que caracteriza a un crimen es que suscita en la sociedad una reacción denominada sanción, que por sí misma revela que la conciencia colectiva se ha visto lesionada por el acto al que se atribuye carácter culpable. Serán crímenes los actos que presenten este carácter externo, en el sentido de que una vez ejecutados, determinan por parte de la sociedad la reacción especial que denominamos castigo.

Este método no deja de suscitar problemas. Durkheim parte de la idea de que conviene definir los hechos sociales por rasgos externos fácilmente reconocibles, con el fin de evitar los prejuicios o los preconceptos. Por ejemplo, el crimen en tanto que hecho social, es un acto que demanda una sanción. Si no se da esta definición como esencial, no hay dificultad alguna; se trata de un procedimiento cómodo para reconocer cierta categoría de hechos. Pero si, una vez que se ha formulado esta definición, se aplica un pretendido principio de causalidad y se afirma que todos los hechos de esta categoría tienen una causa determinada y una sola, se está suponiendo implícitamente, sin advertirlo siquiera, que la definición extrínseca equivale a una definición intrínseca, y que todos los hechos incluidos en la categoría responden a una misma causa. Mediante un procedimiento de este tipo, en su teoría de la religión, Durkheim pasa de la definición de la religión mediante lo sagrado a la concepción según la cual no hay diferencia fundamental entre el totemismo y las religiones de salvación, llegando a sugerir que toda religión consiste en adorar a la sociedad.

El peligro de este método es doble: sustituye, prácticamente sin advertirlo, una definición extrínseca mediante signos externos fácilmente reconocibles, por una definición intrínseca; y presupone arbitrariamente que todos los hechos clasificados en la categoría en cuestión tienen inevitablemente una sola y misma causa.

En el problema religioso se advierte inmediatamente el alcance de estas dos reservas o críticas. Puede ocurrir que en la religión totémica los creyentes estén adorando a la sociedad sin tener conciencia de ello. Pero de ese hecho no puede deducirse que la significación esencial de la creencia religiosa sea la misma en la religión de salvación. La identidad de naturaleza entre los diferentes hechos clasificados en una misma categoría, definida mediante ras-

gos extrínsecos, está implicada por la filosofía conceptualista de Durkheim; pero no es evidente en modo alguno.

Esta tendencia a representarse los hechos sociales como susceptibles de ser clasificados en géneros y en especies aparece en el capítulo IV consagrado a las reglas relativas a la constitución de tipos sociales. La clasificación de las sociedades en Durkheim se funda en el principio de que las sociedades difieren por su grado de complejidad. El punto de partida es el agregado más simple, llamado horda por Durkheim. Este grupo, que es tal vez una realidad histórica, o quizá simplemente una ficción teórica, se resuelve inmediatamente en individuos yuxtapuestos de manera, por así decirlo, atómica. En el reino social, la horda puede compararse al protozoario en el reino animal. Después de la horda viene el clan, formado por varias familias. Pero, según Dukheim, las familias son históricamente posteriores al clan y no constituyen segmentos sociales. El clan es la sociedad más simple conocida históricamente, y está formada por una reunión de hordas. Para clasificar a las restantes sociedades, basta aplicar el mismo principio.

Las sociedades polisegmentarias simples, como las tribus kabilas, estarían formadas por una pluralidad de clanes yuxtapuestos. Las sociedades polisegmentarias simplemente compuestas serán sociedades del tipo de las confederaciones iroquesas, en las cuales los segmentos, en lugar de estar yuxtapuestos simplemente, aparecen organizados en un conjunto social de tipo superior. Las sociedades polisegmentarias compuestas doblemente son resultado de la yuxtaposición o la fusión de sociedades polisegmentarias compuestas simplemente; pertenecen a este tipo la ciudad griega y la ciudad romana.

Esta clasificación supone la existencia de unidades sociales simples cuya suma determina la aparición de los diversos tipos sociales. Según esta concepción, cada sociedad estará definida por su grado de complejidad, y este criterio del grado de complejidad permitirá determinar la naturaleza de una sociedad sin referirse a las fases históricas de un tipo semejante al de las etapas del desarrollo económico.

Durkheim indica, por otra parte, que una sociedad —por ejemplo, la japonesa— puede absorber del exterior una cierta dosis de desarrollo económico sin que se modifique por ello su naturaleza fundamental. La clasificación de los géneros y las especies sociales es radicalmente distinta de la determinación de las fases del desarrollo económico o histórico.

Los sociólogos del siglo XIX, Auguste Comte y Karl Marx, habían procurado determinar los principales momentos del devenir histórico y las fases del desarrollo intelectual, económico y social de la humanidad. En opinión de Durkheim, estas tentativas no conducen a ninguna parte. Por el contrario, es posible establecer una clasificación científicamente válida de los géneros y las especies de sociedades, adoptando un criterio que refleje la estructura de la sociedad considerada: el número de segmentos yuxtapuestos en una sociedad compleja y el modo de combinar estos segmentos.

Las teorías de la definición y la clasificación por géneros y especies permiten distinguir lo normal y lo patológico, y conducen a la teoría de la explicación.

La distinción entre lo normal y lo patológico desarrollada en el capítulo III de *Las reglas del método sociológico,* juega un papel importante en el pensamiento de Durkheim. A mi juicio, esta distinción será hasta el fin de su carrera uno de los fundamentos de su pensamiento, pese a que en su último período, el de *Las formas elementales de la vida religiosa,* no la utilizó ya con tanta frecuencia.

La importancia de esta distinción está relacionada con la vocación reformista de Durkheim. Su voluntad de consagrarse a la ciencia pura no le impedía afirmar que la sociología no valía una hora de esfuerzo si no permitía mejorar a la sociedad. Tenía la esperanza de fundar consejos para la acción en un estudio objetivo y científico de los fenómenos. La distinción entre lo normal y lo patológico es precisamente uno de los pasos intermedios entre la observación de los hechos y los preceptos. Si un fenómeno es normal, no hay motivo para querer eliminarlo, aunque nos choque moralmente; pero si es patológico, dispondremos de un argumento científico para justificar los proyectos de reforma.

Para Durkheim, el fenómeno es normal cuando aparece de manera general en una sociedad de cierto tipo en cierta fase de su devenir. El crimen es por tanto un fenómeno normal, o más exactamente puede afirmarse que cierta tasa de crímenes es un fenómeno normal. De este modo, la normalidad es definida por la generalidad; pero dado que las sociedades son diferentes, es imposible conocer la generalidad de manera abstracta y universal. Será considerado normal el fenómeno que hallamos más a menudo en una sociedad de un tipo dado, en un momento dado de su devenir. Esta definición de la normalidad no excluye que subsidiariamente, se procure explicar la generalidad, es decir que nos esforcemos por descubrir la causa que determina la frecuencia del fenómeno en cuestión. Pero el signo primero y decisivo de la normalidad de un fenómeno es simplemente su frecuencia.

Al igual que la normalidad se define por la generalidad, la explicación, según Durkheim, es definida, por la causa. Explicar un fenómeno social es buscar su causa eficiente, es definir el fenómeno antecedente que lo produce de manera inevitable. Subsidiariamente, una vez establecida la causa de un fenómeno, podemos buscar también la función que cumple, es decir la utilidad que reporta. Pero la explicación funcionalista tiene un carácter teleológico, y por tanto tiene que estar subordinada a la búsqueda de la causa eficiente. Pues, «mostrar para qué sirve un hecho no equivale a explicar cómo ha surgido ni por qué es lo que es. Pues las funciones para las que es útil ese hecho suponen propiedades específicas que sirven para caracterizarlo, pero no lo crean. Nuestra necesidad de las cosas no puede hacer que ellas sean de tal o cual manera y, por consiguiente, no es esa necesidad la que puede sacarlas de la nada y conferirles el ser» (*Las reglas del método sociológico,* p. 147).

Debemos buscar las causas de los fenómenos sociales en el medio social. Debe buscarse la causa de los fenómenos que la sociología quiere explicar en la estructura de la sociedad dada. «Será en la propia naturaleza de la sociedad donde habrá que buscar la explicación de la vida social» (p. 159), o también: «El origen primero de todo proceso social de alguna importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno» (p. 170).

La explicación de los fenómenos por el medio social se opone a la explicación histórica, según la cual habría que buscar en el pasado la causa de un fenómeno; es decir, en un estadio anterior de la sociedad. Durkheim considera que la explicación histórica no es una auténtica explicación científica, y sostiene que son las condiciones concomitantes las que pueden dar cuenta de un fenómeno social, llegando incluso al extremo de afirmar que si el medio social se muestra incapaz de explicar los fenómenos observados en un momento dado de la historia, será imposible establecer una relación de causalidad entre ellos. En cierto modo, *la causalidad eficiente del medio social es para Durkheim la condición de existencia de la sociología científica.* Ésta consiste en estudiar los hechos desde fuera, en definir rigurosamente los conceptos gracias a los cuales aislamos las categorías de fenómenos, en clasificar a las sociedades en géneros y especies; y, finalmente, en el interior de una sociedad dada, en explicar un hecho particular por el medio social en que ocurre.

Se obtiene la prueba de la explicación mediante el método de las variaciones concomitantes:

> «Sólo tenemos un medio de demostrar que un fenómeno es causa de otro, y es comparar los casos en que están simultáneamente presentes o ausentes y averiguar si las variaciones que presentan en esas diferentes combinaciones de circunstancias prueban que uno depende del otro. Cuando pueden ser producidos artificialmente a voluntad del observador, el método es la experimentación propiamente dicha. Cuando, por el contrario, no nos es dado producir los hechos y sólo podemos cotejarlos tal y como se han producido espontáneamente, el método que se emplea es el de la experimentación indirecta o método comparativo» (p. 182).

En el caso del suicidio, la aplicación de este método fue particularmente simple. Durkheim se limitó a comparar las tasas de suicidio en el seno de una misma sociedad o de sociedades muy próximas entre sí. Pero el método de las variaciones concomitantes puede y debe implicar la comparación de un mismo fenómeno, por ejemplo la familia o el delito, entre dos sociedades pertenecientes o no a la misma especie. El objetivo es seguir el desarrollo integral de un fenómeno dado, por ejemplo la familia o la religión, a través de todas las especies sociales. «No se puede explicar un hecho social de cierta complejidad más que si se sigue íntegramente su desarrollo a través de todas las especies sociales. La sociología comparada no es una rama particular de la sociología; es la propia sociología en tanto que deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar cuenta de los hechos» (p. 196).

En el caso de la religión, Durkheim se remonta a las formas elementales de la vida religiosa. No pretende seguir el desarrollo del fenómeno religioso a través de las especies sociales, pero es fácil percibir de qué modo una sociología ideal que se inspirase en este análisis partiría de una categoría de hechos definidos con la ayuda de rasgos exteriormente reconocibles, seguiría el desarrollo de la institución a través de las especies sociales, para culminar así en una teoría general de un orden de hechos, o incluso de las especies sociales. En términos ideales, es posible representarse una teoría general de la sociedad cuyo principio sería una filosofía conceptualista que implicase una teoría de

las categorías de los hechos sociales, una concepción de los géneros y las especies de sociedades, y finalmente una doctrina de la explicación que vería en el medio social la causa determinante de los hechos sociales.

Esta teoría de la sociología científica tiene como fundamento una afirmación que ocupa un lugar central en el pensamiento de Durkheim: por su naturaleza, la sociedad es una realidad distinta de las realidades individuales. Todo hecho social tiene como causa otro hecho social, y nunca un hecho de la psicología individual.

> «Pero, se nos dirá, como los únicos elementos de que está formada la sociedad son los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos sólo puede ser psicológico. Razonando así se puede establecer con idéntica facilidad que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos orgánicos. Es completamente exacto que en la célula viva sólo hay moléculas de materia inerte. Sólo que en ella están asociadas, y es esta asociación la que es la causa de esos nuevos fenómenos que caracterizan la vida y de los que no se puede encontrar ni siquiera el germen en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes; es una cosa distinta y cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes de las que está compuesto. La asociación no es, como a veces se ha pensado, un fenómeno estéril por sí mismo y que consiste sencillamente en establecer relaciones colectivas entre hechos ya dados y propiedades constituidas. ¿Acaso no es la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución de las cosas? ¿Qué diferencias existen entre los organismos inferiores y los otros, entre el ser vivo organizado y el simple protoplasma, entre éste y las moléculas inorgánicas que lo componen, sino diferencias de asociación? En último término, todos esos seres se resuelven en elementos de la misma naturaleza, pero estos elementos están yuxtapuestos aquí y asociados allí; asociados aquí de una manera y allí de otra. Es legítimo preguntarse si esta ley no alcanza hasta el mundo mineral, y si no tienen el mismo origen las diferencias que separan los cuerpos inorgánicos. En virtud de este principio, la sociedad no es una mera suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Desde luego, no puede producirse una realidad colectiva si no están dadas las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso además que estas conciencias estén asociadas y combinadas, y combinadas de un cierto modo; es de esta combinación de lo que resulta la vida social, y por tanto es esta combinación lo que la explica. Al agregarse, al penetrarse y fusionarse las almas individuales dan origen a un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un tipo nuevo. Es en la naturaleza de esta individualidad y no en la de las unidades que la componen, donde hay que ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella. El grupo piensa, siente y actúa de modo completamente distinto a como lo harían sus miembros si estuviesen aislados. Así pues, si se parte de estos últimos no se podrá comprender nada de lo que ocurre en el grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología hay la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas» (*Las reglas del método sociológico*, pp. 159-161).

Tal es el núcleo del pensamiento metodológico de Durkheim. El hecho social es específico. Creado por la asociación de los individuos, difiere por su naturaleza de lo que ocurre en el nivel de las conciencias individuales. Los hechos sociales pueden ser objeto de una ciencia general porque se distribuyen en categorías, y los propios conjuntos sociales son susceptibles de ser clasificados en géneros y especies.

5. *Sociología y socialismo*

Para estudiar las ideas políticas de Durkheim, disponemos de tres series de cursos publicados después de su muerte. Pero Durkheim tenía la buena costumbre de redactar por extenso sus lecciones, por lo cual es de suponer que estos textos expresan exactamente su pensamiento.

Aquellos cursos fueron: *Le Socialisme,* publicado en 1928, que trataba sobre todo de Saint-Simon; el publicado en 1950 bajo el título *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit;* y, finalmente, un tercero que giró en torno a la educación y a los problemas pedagógicos.

Por su formación, Durkheim es un filósofo. Alumno de la Escuela Normal Superior en torno a la década de 1880, se interesó apasionadamente, al igual que sus compañeros Lévy-Bruhl y Jaures, por lo que entonces se denominaba la cuestión social, y que parecía un asunto de más amplio alcance que los simples problemas políticos.

En el momento en que comienza sus investigaciones, se formula el problema, cuyo estudio lo llevará a escribir *La division del trabajo social,* del siguiente modo: ¿Cuáles son las relaciones entre el individualismo y el socialismo? En el prefacio al curso sobre el socialismo, su sobrino Marcel Mauss recuerda este punto de partida teórico de las investigaciones de Durkheim. La relación entre estos dos movimientos de ideas —el socialismo y el individualismo— es, efectivamente, en términos filosóficos, el problema sociológico de *La división del trabajo social.*

La pregunta por la relación entre el individualismo y el socialismo, o entre el individuo y el grupo, que llevará a Durkheim al problema del consenso, pertenece por otra parte a la tradición iniciada por Auguste Comte. En muchos aspectos, Durkheim muestra una gran fidelidad a la inspiración del fundador del positivismo.

Como punto de partida, Durkheim propone el carácter absoluto del pensamiento científico. Ésta es la única forma de pensamiento válida en nuestra época. Ninguna doctrina moral o religiosa, al menos en su contenido intelectual, puede ser aceptada si no resiste la crítica de la ciencia. De acuerdo con una exigencia situada también en el origen de la doctrina positivista, Durkheim piensa que el único fundamento posible del orden social es un pensamiento de tipo científico.

Igualmente, Durkheim critica a los economistas, y sobre todo a los economistas liberales o teóricos, de una manera fundamentalmente idéntica a la que observamos en Auguste Comte. Los dos piensan que la actividad económica es característica de las sociedades modernas, es decir de las sociedades industriales. Por lo tanto, la organización de la economía debe ejercer una influencia decisiva sobre el conjunto de la sociedad. Pero partiendo de la rivalidad de los intereses individuales o de la armonía prestablecida entre dichos intereses, no es posible crear el concurso de voluntades necesario para asegurar la estabilidad social. Tampoco es posible explicar una sociedad partiendo de la conducta supuestamente racional de los sujetos económicos.

El problema social no es ante todo un problema económico, sino princi-

palmente un problema de consenso; es decir, de sentimientos comunes a los individuos gracias a los cuales los conflictos quedarían atenuados, los egoísmos rechazados y mantenida la paz. El problema social es un problema de socialización. Se trata de convertir al individuo en miembro de la colectividad, de inculcarle el respeto a los imperativos, a las prohibiciones y a las obligaciones, sin los cuales sería imposible la vida colectiva.

El libro sobre la división del trabajo es la primera respuesta durkheimiana al problema de las relaciones entre el individualismo y el socialismo, y esta respuesta se confunde con el descubrimiento de la sociología como ciencia. El problema social, o el de las relaciones del individuo con el grupo, no debe resolverse en abstracto, por vía especulativa, sino por vía científica. Y la ciencia nos muestra que no hay un único tipo de relación entre el individuo y el grupo, sino tipos diferentes de integración que varían de una época a otra y de una sociedad a otra.

En particular, hay dos tipos fundamentales de integración: la solidaridad mecánica, por semejanza, y la solidaridad orgánica, por diferenciación. Esta última, en la cual cada uno ejerce una función propia en una sociedad que es resultado del concurso necesario de individuos distintos, es prácticamente la solución, demostrada por vía científica, del problema de las relaciones entre el individualismo y el socialismo. Según Durkheim, es la ciencia misma la que nos explica por qué un cierto tipo social hace necesario el individualismo. La autonomía de la voluntad y el margen de decisión individual son características de la solidaridad orgánica.

Así pues, el análisis de la solidaridad orgánica es para Durkheim la respuesta a un problema propiamente filosófico: el de las relaciones entre el individualismo y el socialismo. La sociedad en la que domina la solidaridad orgánica permite que el individualismo se desarrolle en función de una necesidad colectiva y de un imperativo moral. En ella, la propia moral ordena a cada uno que se realice por sí mismo. La solidaridad orgánica plantea por tanto al menos dos problemas.

En la sociedad moderna, los individuos ya no son intercambiables, y cada uno puede realizar su propia vocación. No por ello es menos necesario que haya creencias comunes, aunque sólo fuera la del respeto absoluto a la persona humana, para mantener la coexistencia pacífica de estos individuos diferenciados. Importa, por tanto, dar un contenido bastante amplio y una suficiente autoridad a la conciencia colectiva, en una sociedad en la cual el individualismo se ha convertido en la ley suprema.

Toda la sociedad moderna en la cual domina la solidaridad orgánica comporta ciertos riesgos de disgregación y de anomía. En efecto, cuanto más alienta la sociedad moderna a los individuos a reivindicar el derecho de realizar su propia personalidad y de satisfacer sus propios deseos, más es de temer que el individuo se olvide de las exigencias de la disciplina y acabe por sentirse constantemente insatisfecho. Por grande que sea la parte reservada al individualismo en la sociedad moderna, no hay sociedad sin disciplina, sin limitación de los deseos, sin desproporción entre las aspiraciones de cada uno y las satisfacciones posibles.

Es en este punto del análisis donde el sociólogo vuelve a encontrar el problema del socialismo, y el que nos permite comprender en qué sentido es Durkheim socialista, en qué sentido no lo es, e incluso en qué sentido la sociología, tal como él la comprende, es el sustituto del socialismo. El pensamiento durkheimiano ha estado históricamente en relaciones bastante estrechas con el pensamiento de los socialistas franceses de los últimos años del siglo XIX. Según Marcel Mauss, fue Durkheim el que inclinó el pensamiento de Jaures en la dirección del socialismo, y el que le demostró la pobreza de las ideas radicales que mantenía en aquella época. Es probable que la conversión de Jaures al socialismo no sea consecuencia exclusiva de la influencia de Durkheim. Lucien Herr, bibliotecario de la Escuela Normal, jugó también un papel directo y preponderante. En cualquier caso, no es menos cierto que en torno a los años 1885-1895, la concepción de Durkheim del socialismo fue un elemento importante de la conciencia política francesa en los medios intelectuales de izquierda.

El curso que Durkheim dedicó al socialismo era parte de una empresa más amplia que nunca llegó a completar. Se proponía realizar un estudio histórico del conjunto de las doctrinas socialistas, pero no consiguió completar más que un curso sobre los orígenes, es decir, esencialmente sobre Saint-Simon.

Este estudio se inicia con algunas ideas que clarifican su interpretación del socialismo. Aunque en cierto sentido Durkheim es socialista —yo diría que un verdadero socialista, según la definición que él mismo da de este término— no es marxista. E incluso se opone en dos puntos esenciales a esta doctrina tal como de ordinario ha sido interpretada:

Para empezar, no cree en la fecundidad de los métodos violentos y se niega a considerar la lucha de clases, en particular los conflictos entre obreros y patronos, como un elemento esencial de la sociedad actual, y por tanto como el resorte del movimiento histórico. Como buen discípulo de Auguste Comte, los conflictos entre obreros y empresarios son para Durkheim la prueba de una desorganización o de una anomía parcial de la sociedad moderna que necesita ser corregida. En modo alguno son el anuncio del paso a un régimen social o económico fundamentalmente distinto. Así pues, si como se piensa hoy, la lucha de clases y la violencia ocupan el primer plano del pensamiento marxista, y si se conviene —cosa que sería un error— en asimilar socialismo y marxismo, se podría afirmar que Durkheim está en las antípodas del socialismo.

Como sociólogo, tampoco Durkheim es socialista en el sentido en que muchos socialistas tienden a creer que la solución de los problemas de la sociedad moderna vendrá por el lado de una reorganización económica. Para él, el problema social no es tanto económico como moral, y también en este sentido se encuentra muy lejos del pensamiento marxista. No es ni en el estatuto de la propiedad ni en la planificación donde Durkheim encuentra la esencia del pensamiento socialista.

El socialismo de Durkheim es esencialmente el «socialismo» de Auguste Comte, que se resume en dos palabras clave: *organización* y *moralización*. El socialismo es una organización mejor, es decir más consciente, de la vida co-

lectiva, que tendría por objeto y por consecuencia integrar a los individuos en cuadros sociales o en comunidades dotadas de autoridad moral, y por tanto capaces de cumplir una función educativa.

El curso sobre el socialismo lleva como subtítulo: *Su definición. Sus comienzos. La doctrina saintsimoniana.* Durkheim no distingue claramente lo que es del propio Saint-Simon de lo que corresponde a Augustin Thierry o a Auguste Comte. Personalmente pienso que atribuye al pensamiento de Saint-Simon muchos méritos, virtudes y cualidades de originalidad que pertenecen más bien a sus colaboradores. Pero no es esto lo que importa.

Lo esencial de este curso es la definición del socialismo y las semejanzas que Durkheim señala entre el saintsimonismo y la situación del socialismo a principios del siglo XIX. Durkheim busca siempre definir una realidad social de manera objetiva. No se arroga el derecho, reivindicado por Max Weber, de elegir su definición de un fenómeno social. Se esfuerza por determinar desde el exterior lo que es ese fenómeno social destacando sus rasgos visibles. En nuestro caso, ofrece una definición del socialismo a partir de los rasgos comunes a las doctrinas usualmente denominadas socialistas. Y así, escribe: «Se denomina socialista a toda doctrina que reclama la subordinación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas actualmente dispersas, a los centros directores y conscientes de la sociedad» (*El Socialismo,* p. 30). O también: «El socialismo no se reduce a una cuestión de salario, o como se ha dicho, de estómago. Es ante todo la aspiración a una reorganización del cuerpo social, que tendría por efecto colocar al aparato industrial en una posición diferente en el conjunto del organismo, extrayéndolo de la sombra donde funciona automáticamente para llevarlo a un plano en el que la conciencia lo ilumine y controle. Mas puede advertirse desde ahora que las clases inferiores no son las únicas que alientan esta aspiración, sino que también la comparte el propio Estado, quien a medida que la actividad económica se convierte en un factor más importante de la vida general, se ve impulsado por la fuerza de las cosas, y por necesidades fundamentales de la mayor importancia, a vigilar y a regular cada vez más las manifestaciones de dicha actividad» (*Ibíd.*, pp. 37-38).

Estos dos textos resumen bastante bien la concepción del socialismo en Durkheim. Durkheim establece una distinción rigurosa entre las doctrinas que él mismo denomina comunistas y las doctrinas a las que llama socialistas. Desde la Antigüedad han existido doctrinas comunistas en todas las épocas de la historia. Estas doctrinas nacían de la protesta contra la desigualdad social y la injusticia. Soñaban con un mundo en el que la condición de cada individuo fuera semejante a la de todos. Por consiguiente, no son características de un período histórico dado, como las doctrinas socialistas que aparecieron a comienzos del siglo XIX, al día siguiente de la Revolución Francesa. Lejos de considerar a la actividad económica como fenómeno fundamental, aquellas doctrinas primitivas procuraban reducir al mínimo el papel de las riquezas. Muchas de ellas estaban inspiradas por una concepción ascética de la existencia. Por el contrario, las doctrinas socialistas de nuestro tiempo destacan el carácter fundamental de la actividad económica. Bien lejos de desear el retorno a una vida simple y frugal y de reclamar leyes suntuarias, buscan en la abun-

dancia y el desarrollo de las cualidades productivas la solución de las dificultades sociales.

Según Durkheim, las doctrinas socialistas no se definen por la negación de la propiedad privada, ni por las reivindicaciones de los obreros, ni por el deseo de las clases superiores o de los dirigentes del Estado en el sentido de mejorar la condición de los desposeídos. El rechazo de la propiedad privada no es en modo alguno un rasgo característico del socialismo. La doctrina saintsimoniana implica una crítica de la herencia, pero Durkheim ve en esta crítica una suerte de confirmación del principio mismo de la propiedad privada. En efecto, si denominamos propiedad privada a la propiedad individual, ésta se encuentra justificada cuando pertenece a quien la adquirió. De acuerdo con esto, la transmisión hereditaria contraría el principio de la propiedad privada, pues en la herencia alguien recibe una propiedad cuya adquisición no ha merecido. En este sentido, afirma Durkheim, puede considerarse la crítica de la herencia como la aplicación lógica del principio según el cual la única propiedad legítima es la privada, es decir, la que el individuo posee porque ha sido él mismo quien la ha adquirido.

Durkheim admite que las reivindicaciones obreras y los esfuerzos por mejorar la condición obrera forman parte de los sentimientos que inspiran a las doctrinas socialistas, pero sostiene que esos sentimientos no son esenciales para la idea socialista. En todas las épocas han existido personas inspiradas por el espíritu de caridad o de compasión, que se han preocupado por la suerte de los desgraciados y han querido mejorarla. Pero esta preocupación ante la desgracia ajena no es característica de las doctrinas socialistas ni de un momento dado de la historia social europea. Por otra parte, «la cuestión social» no se resolverá jamás mediante reformas económicas.

La Revolución Francesa ha sido un antecedente necesario del desarrollo de las doctrinas socialistas, cuyo origen es detectable en ciertos fenómenos del siglo XVIII en los que se multiplicaron las protestas contra las desigualdades y nació la idea de que era posible atribuir al Estado unas funciones más amplias. Pero antes de la Revolución, estas tesis se mantenían en un estado embrionario y faltaba lo esencial; es decir, la idea fundamental del socialismo: la concepción de una reorganización consciente de la vida económica.

Esta idea nació después de la Revolución, pues ha sido ella la que ha trastornado el orden social y difundido el sentimiento de crisis que ha llevado a los hombres reflexivos a buscar las causas. Al trastocar el antiguo orden, la Revolución Francesa determinó que se cobrase conciencia del posible papel del Estado. Finalmente, fue después de la Revolución Francesa cuando quedó claramente manifiesta la contradicción entre el aumento de la capacidad de producción y la miseria de la gran mayoría de los franceses. Los hombres se percataron de la anarquía económica imperante. Transfirieron al orden económico la protesta contra la desigualdad, que antes había estado referida sobre todo a las desigualdades políticas. En aquel momento confluyeron la aspiración igualitaria, favorecida por la Revolución, y la conciencia de la anarquía económica, fomentada por el espectáculo de la industria naciente. Y esta conjunción de la protesta contra la desigualdad y de la conciencia de la anarquía econó-

mica originó las doctrinas socialistas, que tienden a reorganizar la sociedad a partir de la vida económica.

De acuerdo con la definición de Durkheim del socialismo, la cuestión social es para él principalmente un problema de organización. Pero también es un problema de moralización. Y en un pasaje notable, explica por qué las reformas inspiradas exclusivamente en el espíritu de caridad no serían capaces de resolver el problema social:

> «Si no nos engañamos, esta corriente de compasión y de simpatía, sucedánea de la antigua corriente comunista, que encontramos generalmente en el socialismo actual, no es más que un elemento secundario. Completa al socialismo, pero no lo constituye. Por consiguiente, las medidas que se adopten para contenerla dejan intactas las causas que originaron el socialismo. Si las necesidades que se expresan en este último están fundadas, no quedarán satisfechas por el mero hecho de conceder algunas satisfacciones a estos vagos sentimientos de fraternidad. Ahora bien, observad lo que ocurre en todos los países de Europa. Por doquier inquieta lo que se denomina la cuestión social, y se realizan esfuerzos para hallar soluciones parciales. Sin embargo, casi todas las disposiciones adoptadas con ese fin están dedicadas exclusivamente a mejorar la suerte de las clases trabajadoras; es decir, responden únicamente a las tendencias generosas que están a la base del comunismo. Se cree al parecer que lo más urgente y lo más útil es aliviar la miseria de los obreros, compensar con gestos de liberalidad y favores legales su triste condición. Se manifiesta la disposición a multiplicar los fondos de socorro, las subvenciones de toda clase, a ampliar todo lo posible el círculo de la caridad pública, a promulgar leyes que protejan la salud de los obreros, etc., con el fin de acortar la distancia que separa a las dos clases, y de ese modo disminuir la desigualdad. No se advierte, y por otra parte se trata de una experiencia que el socialismo vive permanentemente, que al proceder así se confunde lo secundario con lo esencial. Jamás será posible frenar al socialismo o implantarlo mostrando una complacencia generosa hacia lo que aún queda del viejo comunismo. Dispensando los mayores cuidados a una situación que es permanente, no se aliviará en lo más mínimo la que es cosa de ayer. De este modo, no sólo se yerra el blanco que deberá tenerse presente, sino que, además, ni siquiera es posible alcanzar el objetivo que se persigue. Pues bien pueden crearse, en beneficio de los trabajadores, privilegios que neutralicen en parte los que tienen los patrones; o disminuir la duración de la jornada de trabajo, y aun elevar legalmente los salarios; de todos modos, no se logrará calmar los apetitos despertados, porque cobrarán nueva fuerza a medida que se los satisfaga. Esas exigencias carecen de límites posibles. Tratar de apaciguarlas satisfaciéndolas equivale a querer colmar el tonel de las Danaides. Si el problema social se formulase realmente en estos términos, daría lo mismo que se declarara insoluble» (*El Socialismo*, pp. 75-77).

Es éste un notable texto que hoy tiene suena un tanto extraño hoy. Se sobreentiende que Durkheim no se opone a las reformas sociales, que no es hostil a la disminución de la jornada de trabajo o al aumento de los salarios. Pero el hecho revelador es la transformación del sociólogo en moralista. El tema fundamental es siempre el mismo: los apetitos de los hombres son insaciables; si no hay una autoridad moral que limite los deseos, los hombres se sentirán eternamente insatisfechos, porque siempre querrán obtener más de lo que pueden conseguir.

Hasta cierto punto Durkheim tiene razón. Pero él no se ha planteado la cuestión formulada por Éric Weil en su libro *Philosophie politique:* ¿Es el objetivo de la organización social el dejar satisfechos a los hombres? ¿Acaso la

insatisfacción no forma parte de la condición humana, y de modo muy específico de la condición que caracteriza a la sociedad en que vivimos?[10]

Tal vez, cuando las reformas sociales se hayan multiplicado los hombres sigan sintiéndose tan insatisfechos como lo estaban antes. O tal vez esa insatisfacción sea menor, o exhiba un sesgo distinto. Por otra parte, ¿es acaso inconcebible que las insastisfacciones y las reivindicaciones puedan ser el resorte del movimiento histórico? No es necesario ser hegeliano para afirmar que las sociedades humanas se transforman porque los hombres se niegan a aceptar la situación en que se encuentran, sea ésta la que fuere. En este sentido, la insatisfacción no es necesariamente patológica. Y ciertamente, no lo es en sociedades como las nuestras, en las que se debilita día a día la autoridad de la tradición y no parece que el modo de vida acostumbrado tenga ya fuerza para imponerse a los hombres como una norma o un ideal. Si cada generación pretende vivir mejor que la anterior, la insatisfacción permanente que describe Durkheim será inevitable. El tonel de las Danaides o la roca de Sísifo son los mitos representativos de la sociedad moderna.

Pero si el problema social no puede resolverse mediante reformas, o mejorando la suerte de los hombres, ¿cuál es su característica específica en el mundo moderno? En épocas anteriores, las funciones económicas estaban subordinadas en todas las sociedades a poderes temporales y espirituales. Los poderes temporales tenían carácter militar o feudal, y los espirituales carácter religioso. Hoy, en la sociedad industrial moderna, las funciones económicas están abandonadas a sí mismas; ya no se las regula ni se intenta revestirlas de moralidad. Saint-Simon, agrega Durkheim, ha comprendido claramente que los antiguos poderes, de esencia militar o feudal, fundados en la imposición del hombre sobre el hombre, no podían ser ya más que un estorbo para la sociedad moderna, pues eran incapaces de organizar y regular la vida industrial. Pero los primeros socialistas cometieron el error de creer que esta no-subordinación de las funciones económicas a un poder social era característica de la sociedad moderna. Dicho de otro modo, al comprobar que los antiguos poderes no eran adecuados para la necesaria regulación de las funciones económicas, dedujeron de ello que estas funciones económicas debían quedar abandonadas a sí mismas, y que no necesitaban someterse a ningún poder. Tal es la tendencia anárquica de ciertas doctrinas.

Según Durkheim, esto es un error fundamental. Las funciones económicas han de estar sometidas a un poder, y éste debe ser a la vez político y moral. Y el sociólogo descubre este poder político y moral necesario para regular la vida económica, no en el Estado o en la familia, sino en las agrupaciones profesionales.

El curso sobre el socialismo fue impartido en 1896. El año anterior habían aparecido *Las reglas del método sociológico.* Por tanto, este curso es contemporáneo de la primera parte de la carrera de Durkheim, de *La división del trabajo social* y de *El suicidio.* Durkheim vuelve a recoger aquí las ideas ex-

[10] ERIC WEIL, *Philosophie politique,* París, Vrin, 1956.

puestas al final del primero de estos libros, ideas que a su vez desarrollará más extensamente en el prefacio a la segunda edición de su tesis. La solución del problema social está en la reconstrucción de las agrupaciones profesionales, las antiguas corporaciones, a fin de que ejerzan su autoridad sobre los individuos y regulen moralmente la vida económica.

El Estado es ahora incapaz de ejercer esta función, porque está demasiado alejado de los individuos. La familia ha quedado reducida a un ámbito excesivamente estrecho y ha perdido su papel económico. En adelante, la actividad económica se desarrolla al margen de la familia; el lugar de trabajo no es ya el lugar en el que se reside. Ni el Estado ni la familia pueden controlar la vida económica. Las agrupaciones profesionales, las corporaciones reconstituidas, desempeñarán el papel de intermediarios entre los individuos y el Estado, pues poseerán la autoridad social y moral necesaria para restablecer la disciplina, sin la cual los hombres se dejan arrastrar por lo infinito de sus deseos.

De este modo, la sociología puede aportar, según Durkheim, una solución científica al problema social, y es comprensible que haya podido tomar como punto de partida de sus investigaciones un problema filosófico que regulaba el problema político, y que haya encontrado en la sociología tal como él la entendía, el sustituto de una doctrina socialista.

La conclusión del curso sobre el socialismo no deja de ser interesante. Durkheim escribe que a principios del siglo XIX han ocurrido tres movimientos casi contemporáneos: el nacimiento de la sociología, un esfuerzo de renovación religiosa y el desarrollo de las doctrinas socialistas. Las doctrinas socialistas tendían a una reorganización de la sociedad, e incluso a someter a una autoridad consciente las funciones económicas que hoy están dispersas. El movimiento religioso se esforzaba por recrear creencias que ocupasen el lugar de las religiones tradicionales que se debilitaban. Y la sociología se proponía como fin someter los hechos sociales a un estudio científico inspirado por el espíritu de las ciencias naturales.

En opinión de Durkheim, estos tres movimientos están vinculados entre sí de muchos modos. Sociología, socialismo y renovación religiosa coincidieron a comienzos del siglo XIX porque los tres constituían características de una misma crisis. El desarrollo de la ciencia que arruina o por lo menos debilita las creencias religiosas tradicionales, determina inevitablemente que el espíritu científico se aplique a los fenómenos sociales. El socialismo es la toma de conciencia de la crisis moral y religiosa y de la desorganización social determinada por el hecho de que los antiguos poderes políticos y espirituales no son ya adaptables a la naturaleza de la sociedad industrial.

El socialismo se plantea un problema de organización social. El esfuerzo de renovación religiosa es una reacción ante el debilitamiento de las creencias tradicionales. La sociología es a un mismo tiempo el florecimiento del espíritu científico y una tentativa de hallar respuesta a los problemas planteados por el socialismo, por el debilitamiento de las creencias religiosas y por los esfuerzos de renovación espiritual.

Lamentablemente, las últimas líneas del curso son ilegibles, pero no es difícil adivinar el sentido de la conclusión de estas lecciones: El sociólogo Durk-

heim quiere explicar científicamente las causas del movimiento socialista, mostrar lo que hay de verdadero en las doctrinas socialistas, e indicar también, en función de la ciencia, en qué condiciones es posible encontrar una solución a lo que se denomina el problema social. En cuanto a la renovación religiosa, no podríamos afirmar que en su condición de sociólogo Durkheim pretenda aportar una contribución decisiva. A diferencia de Auguste Comte, él no es el profeta de ninguna religión sociológica. Pero cree que la ciencia de la sociedad ayuda a comprender de qué modo las religiones han nacido de las exigencias sociales y de la efervescencia colectiva, y que dicha ciencia nos autoriza igualmente a creer que surgirán otras religiones obedeciendo al mismo proceso y para responder a las mismas necesidades:

> «Para que reine el orden social, es necesario que la generalidad de los individuos se contente con su suerte. Pero para que los hombres se contenten con su suerte es necesario, no que tengan más o menos, sino que estén convencidos de que carecen de derecho a tener más. Y con este fin, es absolutamente necesario que haya una autoridad de superioridad reconocida que dicte el derecho. Porque el individuo abandonado a la sola presión de sus necesidades no admitirá jamás que ha llegado al límite extremo de sus derechos» (*El socialismo* p. 298).

Este texto es muy característico del pensamiento de Durkheim, que se presenta así como una especie de síntesis, apoyada en la idea de conciencia colectiva, entre la antropología de Hobbes y la moral kantiana del deber. El imperativo categórico de la conciencia colectiva pone un límite a la infinitud de los deseos humanos.

De este modo, el socialismo en tanto que movimiento histórico de ideas, es esencialmente según Durkheim una reacción ante la anarquía económica. El socialismo quiere convertir en conciencia clara las funciones que hoy están difusas en la sociedad. No se confunde con las inmemoriales protestas comunistas contra la injusticia y la desigualdad. Aparece después de la Revolución Francesa, en el momento mismo en que la inspiración política de ésta se transfiere al orden económico. Contemporáneo de la industrialización, su verdadero objetivo es crear organizaciones intermedias entre el individuo y el Estado que estén dotadas al mismo tiempo de autoridad moral y de autoridad social.

El tema central del socialismo es según Durkheim el de la organización de la sociedad y no la lucha de clases. Su objetivo es la creación de grupos profesionales, y no el cambio del régimen de la propiedad.

Así definido, el socialismo está ligado a la sociología. No quiere esto decir que el sociólogo en tanto que tal tenga que expresar opiniones políticas. Pero, al estudiar objetiva y científicamente la realidad social, la sociología tiene que interesarse por el movimiento socialista. De este modo explica el significado histórico de este último, y al mismo tiempo sugiere las reformas gracias a las cuales la inspiración socialista podrá expresarse en nuevas instituciones.

Es comprensible por tanto que Durkheim no se interese apenas por los mecanismos propiamente políticos. Las instituciones parlamentarias, las elecciones, y los partidos políticos son para él un aspecto superficial de la sociedad.

En este sentido, sigue mostrándose como un fiel discípulo de Auguste Comte. En los inicios de su carrera, Comte había abrazado las ideas liberales, pero fue alejándose poco a poco de las instituciones representativas como tales a medida que su propio pensamiento iba tomando cuerpo. A su juicio, los Parlamentos eran instituciones que seguían conservando el espíritu propio de la fase transitoria, de la época metafísica entre la teología y el positivismo. En su representación de la sociedad futura, Comte dejaba muy poco espacio a las elecciones, a los partidos y a los Parlamentos. Y llegaba tan lejos en este sentido, que cuando Napoleón III dio su golpe de Estado, no se indignó siquiera ante la supresión de tales supervivencias metafísicas; y en aquella misma época no vaciló en apelar por carta al zar de todas las Rusias. Estaba dispuesto a aceptar que las reformas necesarias para implantar la era positivista fuesen obra de un poder absoluto, incluso aunque éste se encontrarse en manos de un representante tan señalado de la corriente tradicional.

Naturalmente, Durkheim no irá tan lejos en su menosprecio del parlamentarismo. Pero, como afirma Marcel Mauss en su introducción al curso sobre el socialismo, a los ojos del sociólogo las elecciones y el parlamento son fenómenos superficiales.

Durkheim creía en la necesidad de reformas profundas de orden social y moral. Pero a su juicio, estas reformas se veían paralizadas más que favorecidas por los conflictos de los partidos y el desorden parlamentario.

Durkheim habló de la democracia principalmente en sus *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit,* publicadas en 1950. Pero la definición que ofrece de ella difiere de la que hoy se considera clásica. Efectivamente, en ella no aparecen el sufragio universal, ni la pluralidad de partidos ni el Parlamento. La verdadera característica de un Estado democrático es para él: «Una mayor extensión de la conciencia gubernamental, y unas comunicaciones más estrechas entre esta conciencia y la masa de las conciencias individuales»; o dicho de otro modo, entre el Estado y el pueblo:

> «Desde esta perspectiva, la democracia se nos aparece por tanto, como la forma política mediante la cual la sociedad alcanza la más pura conciencia de sí misma. Un pueblo es tanto más democrático cuanto más considerable es el papel de la deliberación, la reflexión y el espíritu crítico en el manejo de los asuntos públicos. Y es tanto menos democrático cuanto más prevalezcan en él los hábitos inconfesados, los sentimientos oscuros, en una palabra los prejuicios sustraídos al examen. Es decir, que la democracia no es un descubrimiento o un renacimiento de nuestro siglo. Es el carácter que van adquiriendo poco a poco las sociedades. Si sabemos prescindir de las etiquetas vulgares que sólo sirvan para oscurecer la claridad del pensamiento, tenemos que reconocer que la sociedad del siglo XVII era más democrática que la del siglo XVI, y más democrática que todas las sociedades de base feudal. El feudalismo es la difusión de la vida social, es el más alto grado de oscuridad y de inconsciencia que aún siguen sufriendo las grandes sociedades actuales. Al centralizar cada vez más las fuerzas colectivas, al extender sus ramificaciones en todos los sentidos, al penetrar más estrechamente en las masas sociales, la monarquía ha preparado el advenimiento de la democracia, y a su vez, comparada con lo que existía antes, ella misma ha sido un gobierno democrático. En este sentido, es absolutamente secundario que el Jefe del Estado haya ostentado el nombre de rey; lo que importa considerar son las relaciones del Jefe del Estado con el conjunto del país; porque a partir de ese momento es el país el

responsable efectivo de la claridad de las ideas sociales. Así pues, el movimiento democrático no ha empezado a desarrollarse con toda su fuerza sólo desde hace cuarenta o cincuenta años; ese movimiento ascensional es permanente desde el comienzo de la historia» (pp. 107-108).

Este texto, admirable e ingenuo al mismo tiempo, revela en Durkheim la persistencia de lo que podríamos denominar la visión evolucionista. En el curso de los siglos las sociedades han adquirido carácter cada vez más democrático. Pero en cualquier caso, es preciso tratar de entender en qué consiste la democracia.

Para llegar a esta concepción de una sociedad que evoluciona por sí misma hacia una democracia cada día más real y más completa, es necesario empezar por restar valor a las instituciones propiamente políticas, por mostrarse indiferente al hecho de que el Jefe del Estado sea o no un rey, como también al hecho de que esa dignidad le venga por nacimiento o por vía de elección.

La definición de democracia que nos propone Durkheim implica que el orden de la política —es decir, del mandato o de la autoridad— no es más que un fenómeno secundario en el conjunto de la sociedad, y que la democracia misma, que según su etimología significa el poder del pueblo, esté caracterizada, no por la organización misma del mandato, sino por ciertos rasgos de las funciones gubernamentales, por el grado de comunicación entre la masa de la población y los gobernantes.

Durkheim vivió en una época feliz, anterior a la guerra de 1914, cuando aún se podía creer que entre los gobernantes y los gobernados no había otro modo de comunicación que aquél que merecía todas las simpatías del propio observador. Ciertamente, Durkheim no se daba cuenta de que, según su propia definición de la democracia, el régimen nacionalsocialista merecería en considerable medida el nombre de democracia. En un régimen totalitario, las funciones dispersas en la sociedad se concentran efectivamente en las manos del que gobierna. La función gubernamental se convierte en una especie de entidad supremamente consciente. Las comunicaciones con la masa de los gobernados no quedan rotas; por el contrario, quedan reforzadas incluso aunque esas comunicaciones hayan sido establecidas por procedimientos que sin duda el sociólogo racionalista habría desaprobado.

Cierto que Durkheim introducía en su concepto de conciencia gubernamental las ideas de deliberación, de reflexión y de espíritu crítico. Pero no es evidente que la deliberación esté ausente de un régimen autoritario de tipo fascista; en cuanto a la reflexión, puede estar puesta al servicio de fines que nosotros condenamos, pero en todo caso existe. Si el prototipo de una sociedad no democrática es el feudalismo, el Estado total, por no decir el Estado totalitario, representa el extremo opuesto.

Durkheim adoptó una definición más sociológica que política de la democracia porque suponía que la conciencia gubernamental y la comunicación entre el Estado y las masas sólo podían producirse mediante los procedimientos que él observaba en la sociedad liberal y el régimen representativo. Pero no imaginó que esta misma concentración de poder y cierta forma de comunicación entre gobernantes y gobernados, podían existir al mismo tiempo que

la negación absoluta de las formas representativas del poder, y por lo tanto al mismo tiempo que una forma de gobierno radicalmente distinta.

Durkheim está tan obsesionado por dar capacidad de deliberación y de reflexión a la función de gobierno, que se muestra poco propicio al sufragio universal directo. En estas mismas *Leçons de sociologie,* observa que la anarquía parlamentaria, tal como se manifiesta en un país como Francia, no está adaptada a las exigencias de las sociedades en que vivimos. Y por ello sugiere una reforma en el sentido de introducir el sufragio en dos etapas. A su juicio, este mecanismo tendría la ventaja de liberar a los elegidos de la presión que ejercen sobre ellos las pasiones oscuras o ciegas de las masas, y por tanto la ventaja de permitir a los gobernantes que deliberasen con mayor libertad acerca de las necesidades colectivas. Por otra parte, la introducción de esta especie de sufragio de segundo grado le permite a Durkheim hallar nuevamente en el orden político espacio para su idea favorita: la creación de cuerpos intermedios, cuyo prototipo es la corporación.

Al igual que los contrarrevolucionarios franceses de la primera mitad del siglo XIX, Durkheim tiende a evocar la crisis de las sociedades modernas provocada por el choque directo entre los individuos aislados y un Estado todopoderoso. También él anhela reintroducir un intermediario entre los individuos y el Estado. Desea dar a la sociedad un carácter más orgánico, evitando a la vez al Estado total y a los individuos dispersos e importantes. Pero en lugar de soñar, como hacían los contrarrevolucionarios, en la restauración de unos cuerpos intermedios de tipo regional, las provincias, otorga preferencia a las organizaciones funcionales, a las corporaciones.

> «Hay una fuerza de las cosas contra la cual se estrellan los mejores razonamientos. Mientras las formas políticas de organización pongan a los representantes, y de modo más general a los gobiernos, en contacto directo con la multitud de los ciudadanos, es materialmente imposible evitar que sean estos los que dicten la ley. Por eso los espíritus reflexivos han reclamado con frecuencia que los miembros de una asamblea colectiva sean designados por un sufragio de dos o de varios grados. De este modo, los intermediarios agilizarían las tareas de gobierno. Y así sería posible insertar a estos intermediarios sin que se interrumpiesen por ello las comunicaciones entre los consejos gubernamentales. No es de ninguna manera necesario que estos consejos tengan carácter inmediato. Es preciso que la vida circule sin solución de continuidad entre el Estado y los particulares, y entre estos y el Estado, pero no hay ninguna razón para que este círculo no incluya también a unos órganos interpuestos. Gracias a esta interposición, el Estado mejorará su propia situación; habrá una distinción más nítida entre él y el resto de la sociedad, y por eso mismo gozará de mayor autonomía. Nuestro malestar político responde a la misma causa que nuestro malestar social: a la ausencia de marcos secundarios intercalados entre el individuo y el Estado. Ya hemos visto que estos grupos secundarios son indispensables para que el Estado no oprima al individuo. Ahora vemos que también son necesarios para que el Estado pueda verse liberado de las presiones de los individuos. Es concebible, en efecto, que sean útiles para las dos partes; pues por ambos lados hay interés en que estas dos fuerzas no mantengan un contacto inmediato, aunque estén necesariamente vinculadas entre sí» (*Leçons de sociologie,* pp. 115-116).

Los cursos que impartió Durkheim sobre el problema de la educación representan una parte cuantitativa y cualitativamente importante de su obra.

Cuando fue profesor en la Sorbona, Durkheim detentó ante todo una cátedra de pedagogía, y no directamente de sociología. Por lo tanto, estaba obligado a dictar todos los años un curso de pedagogía. Pero aún al margen de toda obligación, el problema de la educación le interesaba sobremanera, y ello por una razón evidente: La educación es esencialmente un fenómeno social, pues consiste en socializar a los individuos. Educar a un niño, es prepararlo u obligarlo a ser miembro de una o de varias colectividades. De ahí que cuando el profesor estudiaba históricamente los diferentes métodos de educación que se habían aplicado en Francia, volvía a hallar sus temas preferidos. La educación es un proceso social, y cada sociedad tiene las instituciones pedagógicas que le conviene. Así como cada sociedad tiene una moral que, en general, se adapta a sus necesidades, cada sociedad tiene métodos educativos que responden a las necesidades colectivas.

Las teorías de la educación de Durkheim están inspiradas en las mismas concepciones del hombre y de la sociedad que hallamos en todos sus escritos. En el punto de partida, Durkheim, al igual que Hobbes, presenta al hombre dominado por el egoísmo natural y animado de deseos infinitos, y por tanto necesitado de disciplina. Por lo tanto, la educación consiste ante todo y sobre todo en habituar a los individuos a someterse a una disciplina. Es insoslayable que ésta tenga y deba tener un carácter autoritario. Mas en modo alguno ha de ser una autoridad brutal y material. Jugando con una ambivalencia a la que a partir de ahora consideraremos como característica de la sociedad misma, la disciplina que se imponga al individuo será al mismo tiempo una disciplina deseada, y en cierto modo amada, pues es la del grupo. Mediante su adhesión al grupo, el individuo descubrirá la necesidad de la devoción al mismo tiempo que la de la disciplina. Formar a los individuos teniendo presente su integración en la sociedad equivale a infundirles conciencia tanto de las normas a las que deben ajustar su conducta como del valor inmanente y trascendente de las colectividades a las que cada uno pertenece y ha de pertenecer.

Este primer tema de la disciplina se combina con el tema del individualismo. Las sociedades modernas continúan necesitando la autoridad propia de la conciencia colectiva. Pero son al mismo tiempo las que señalan al individuo el deber de realizar su personalidad. Por consiguiente, en las sociedades modernas el objetivo de la educación será no sólo disciplinar a los individuos, sino también favorecer el desarrollo de las personas, crear en cada uno el sentido de autonomía, de reflexión y de elección. Podríamos traducir esta fórmula a términos kantianos: es necesario que cada uno se someta a la autoridad de la ley, que es esencialmente social aún en los casos en que tiene carácter moral; pero esta sumisión a la ley debe ser a su vez querida por cada uno de nosotros, pues sólo ella es la que nos permite realizar nuestra personalidad razonable.

Volvemos a encontrar aquí la doble vertiente de todas las explicaciones sociológicas de Durkheim. Considerada como medio, la sociedad condiciona al sistema de educación. Todo sistema de educación es expresión de una determinada sociedad, responde a exigencias sociales, pero también tiene como función perpetuar los valores de la colectividad. La estructura de la sociedad, con-

siderada como causa, determina la estructura del sistema educativo, y éste a su vez se propone vincular a los individuos con la colectividad y convencerlos de que deben tomar como objeto de su respeto y devoción a la sociedad misma.

6. *Sociología y filosofía*

Se ha dicho con frecuencia que Durkheim ofreció, bajo el nombre de sociología, una filosofía social, y que él mismo fue filósofo más que sociólogo. Es indudable que Durkheim tenía un temperamento filosófico, e incluso diremos que religioso. Hablaba de la sociología con el ardor moral de un profeta. Por otra parte, su sociología transmite una visión del hombre, de la sociedad moderna y de la historia. Pero podría alegarse, y es lo que personalmente sostendré aquí, que todos los grandes sistemas sociológicos se solidarizan con una determinada concepción del hombre y de la historia. Reprochar a una doctrina sociológica el hecho de que incluya elementos filosóficos no significa minusvalorarla. Omitiré la visión histórica y la concepción del hombre ya analizada en diferentes ocasiones. Pero es necesario observar que la insistencia con que Durkheim subrayó la necesidad del consenso, así como el relativo olvido de los factores de conflicto tienen vinculación con ciertas tendencias de su filosofía. La interpretación de la sociedad moderna en términos de diferenciación social no es la única posible. Para Max Weber la característica fundamental de la sociedad moderna es la racionalización, y no la diferenciación; y cada uno de estos conceptos determina consecuencias múltiples, tanto desde el punto de vista de la interpretación científica de los hechos como desde el punto de vista de la apreciación moral y filosófica.

Yo me inclino más bien a dirigir mis observaciones críticas hacia el concepto de sociedad, e incluso hacia los diferentes sentidos que Durkheim asigna a la palabra sociedad. La pluralidad de significados pone de manifiesto, si no la contradicción interna, por lo menos las tendencias divergentes de este pensamiento.

Durante toda su vida, Durkheim quiso conservar la condición de pensador positivista y de hombre de ciencia, de sociólogo capaz de estudiar los hechos sociales en su carácter de cosas, capaz de considerarlos desde fuera y de explicarlos del mismo modo que los especialistas de las ciencias de la naturaleza explican sus fenómenos. Pero, al mismo tiempo que este positivismo constante y persistente, en el pensamiento de Durkheim aparece la idea de que la sociedad es a la vez el hogar del ideal y el objeto real de la fe moral y religiosa. Esta doble interpretación de la sociedad es sin duda una fuente de equívocos y dificultades. No es posible confundir a la sociedad concreta y observable con la sociedad como hogar del ideal, y aun menos con la sociedad que es objeto de las aspiraciones y creencias más elevadas. Si la creencia, incluso la de carácter religioso, tomase como objeto de adoración a la sociedad concreta, la filosofía de Durkheim sería afín a la teoría del espíritu nacionalsocialista, lo cual no es evidentemente el caso. Por tanto, la crítica de los conceptos durk-

heimianos debe insistir en esta dualidad de sentido de la idea misma de sociedad, que, de acuerdo con los textos, cabe interpretar unas veces como el medio o conjunto social observado desde fuera, y otras como el hogar del ideal, el objeto de respeto y de amor.

En un primer sentido, la sociedad es por tanto definida como el medio social, y se afirma que ese medio determina los restantes fenómenos. Mas, ¿qué es lo que determina al medio? Durkheim insiste, y con razón, en que las diferentes instituciones, la familia, el delito, la educación, la política, la moral, la religión, están condicionadas por la organización de la sociedad. Cada tipo social tiene su tipo de familia, su tipo de educación, su tipo de Estado, su tipo de moral. Pero Durkheim tiene la tendencia a tomar al medio social por una realidad total, mientras que ese medio es en realidad una categoría analítica, no una causa final. Lo que el medio social causa con respecto a una institución particular, no es, desde otro punto de vista, más que el conjunto de las instituciones que el medio social pretende explicar.

Durkheim se inclina a tomar al medio social como una realidad *sui generis,* objetiva y materialmente definida, mientras que ésta no es más que una representación intelectual. Esta tendencia a conferir realidad a las abstracciones está presente en la noción de «corriente suicidógena». De hecho, no existe una «corriente suicidógena» más que en la imaginación o en el vocabulario de Durkheim. La frecuencia del suicidio es mayor o menor según las condiciones sociales y los grupos. Las tasas de suicidio revelan ciertas características de los grupos. No demuestra que los desesperados que se quitan la vida lo hacen impulsados por una «corriente colectiva».

Durkheim habla a menudo como si el medio social estuviese lo suficientemente determinado como para permitir que, una vez conocido el medio, fuese posible precisar las instituciones que le eran necesarias. Y de este modo, su proposición: «cada sociedad tiene su moral», se torna en una idea que todos pueden aceptar. La moral de la ciudad romana exhibe diferencias concretas comparada con la moral del Estado soviético o la del Estado liberal norteamericano, y es indudable que cada sociedad tiene instituciones, creencias o prácticas morales que le son propias y que caracterizan el tipo al que ella pertenece. Pero afirmar que las actitudes morales varían de un tipo social a otro, no implica en modo alguno que, cuando se conoce un tipo social, sea posible afirmar qué moral le conviene. Durkheim se expresa a menudo como si la sociedad fuese una unidad autónoma, encerrada en sí misma, definida exactamente. Pero en realidad, en el seno de cada sociedad se suscitan conflictos sobre lo que está bien y lo que está mal. Las concepciones morales luchan entre sí, y algunas acaban por imponerse. Pero no por ello deja de ser ingenuo imaginar que la ciencia pueda decretar alguna vez la moral que responda al tipo de la sociedad moderna, como si este tipo exigiese una y sólo una concepción moral; como si el conocer la estructura de una sociedad autorizase a poder decir: «He aquí la moral que esta sociedad necesita».

Dicho en otras palabras, sería necesario reemplazar la idea de sociedad como unidad completa e integral, por la idea de grupos sociales que coexisten en el seno de toda sociedad compleja. Tan pronto se reconoce la pluralidad de

los grupos sociales y el conflicto de las ideas morales, se advierte también que la ciencia social será durante mucho tiempo, y probablemente siempre, incapaz de decir a los moralistas y a los educadores: he aquí la moral que debéis predicar en nombre de la ciencia.

Ciertamente, hay imperativos morales aceptados por todos los miembros de una sociedad, por lo menos en abstracto. Pero los aspectos más interesantes son aquellos en los que no existe unanimidad. Y en estos casos, la sociología es normalmente incapaz de determinar la moral que responda a las necesidades de la sociedad. Puede ocurrir que las mismas organizaciones sociales acierten a acomodarse a diferentes concepciones morales. Por otra parte, aunque el sociólogo demostrase que cierta concepción moral favorece la estabilidad de la sociedad en que vivimos, ¿por qué, en nombre de la moral, deberíamos proponer como fin último la estabilidad de nuestra propia sociedad? Una de las características de ésta es que sus fundamentos son objeto de permanente revisión. La sociología podrá explicar las razones de esta revisión, pero no puede responder a los problemas que se plantean los individuos, y menos aún sugerir una solución científica.

Y hay dos razones para ello. Una de éstas es que un mismo tipo social puede ser compatible con varias soluciones morales, con varios regímenes políticos. La otra es que el individuo que quiere juzgar por sí mismo no está obligado en modo alguno a atenerse al tipo social existente, como si éste fuese la última expresión de la aventura humana. Tal vez desee otra moral, aunque ésta sea incompatible con la sociedad en que vivimos.

Esta ilusión acerca de la posibilidad de deducir imperativos de los análisis concretos se explica en gran parte, a mi juicio, por la teoría de la clasificación de tipos de sociedad. Recordemos que, a juicio de Durkheim, las diferentes sociedades conocidas históricamente sobre una misma línea, admitían ser distribuidas atendiendo a su grado de comunicación desde las sociedades unisegmentarias hasta las sociedades polisegmentarias doblemente compuestas.

Esta teoría, que los intérpretes suelen pasar por alto, tiene a mi juicio un gran alcance, no en el ámbito de la sociología efectiva de Durkheim, sino en el de su sueño de cierta forma acabada de ciencia social.

La clasificación de las sociedades según su grado de comunicación, ofrece en efecto a Durkheim la posibilidad de establecer una distinción, muy valiosa a su juicio, entre los fenómenos superficiales que abandona con cierto desdén a la historia, y los fenómenos profundos que pertenecen esencialmente a la sociología. Efectivamente, si se acepta que un tipo social está definido por el grado de complejidad o por su número de segmentos, aparece inmediatamente un criterio para discernir a qué tipo pertenece una sociedad dada. Si se constata que una sociedad de un tipo relativamente poco complejo desarrolla de repente una industria moderna —como es el caso de Japón—, podrá afirmarse que, pese a su nivel de desarrollo económico, esta sociedad sigue siendo de un tipo diferente y más primitivo que las sociedades occidentales en razón del número y la composición de sus segmentos.

Dicho de otro modo, Durkheim creía haber hallado el medio de separar los fenómenos fundamentales de estructura o de integración social, relacionados

con la sociología, de otros fenómenos más superficiales, como los regímenes políticos, e incluso las instituciones económicas, que tienen que ver con la ciencia histórica y no obedecen a leyes rigurosas.

Esta clasificación de las sociedades que conduce a la oposición entre lo profundo y lo superficial, entre el tipo social y los fenómenos históricos, revela a mi juicio una ilusión positivista o realista según la cual una y sólo una clasificación de las sociedades tiene valor absoluto.

Para examinar y criticar el segundo sentido del concepto de sociedad en Durkheim, el sentido que atribuye a la sociedad el carácter de hogar del ideal, que es objeto de respeto y de adoración, me apoyaré en una obrita titulada *Sociologie et philosophie,* que recoge tres ensayos de Durkheim: un artículo de 1898, *Représentations individuelles et représentations collectives,* una comunicación de 1906 a la Sociedad Francesa de Filosofía titulada *Détermination du fait moral,* y finalmente una comunicación a un Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bolonia el año 1911, que lleva el título *Jugements de réalité et jugements de valeur.* En esta breve obra aparecen expresados con vigor algunos de los temas esenciales de Durkheim. El primero de ellos es que «el hombre es hombre sólo en la medida en que está civilizado», es decir es hombre en y por la sociedad. Sólo la integración en la sociedad convierte al hombre en un animal distinto de los otros.

> «Hace mucho tiempo que Rousseau demostró —escribe Durkheim—, que si se despoja al hombre de todo lo que la sociedad le ha aportado, no queda más que un ser reducido a la sensación, y más o menos indiferenciado del animal. Sin el lenguaje, factor social de primer rango, las ideas generales o abstractas son prácticamente imposibles, y lo mismo cabe decir, en consecuencia, de todas las funciones mentales superiores. Abandonado a sí mismo, el individuo caería bajo el imperio de las fuerzas físicas; si ha podido evitarlas, si ha podido liberarse, forjarse una personalidad, es porque ha podido ponerse bajo la protección de una fuerza *sui generis,* fuerza intensa, pues es resultado de la coalición de todas las fuerzas individuales, pero fuerza inteligente y moral, por consiguiente capaz de neutralizar las energías no inteligentes y amorales de la naturaleza: es la fuerza colectiva. Una fuerza que permite al teórico demostrar que el hombre tiene derecho a la libertad; pero con independencia del valor de esas demostraciones, lo que es seguro es que dicha libertad ha llegado a ser una realidad sólo en y por la sociedad» (*Sociologie et philosophie,* p. 79).

Esto quiere decir que, sin la sociedad, el hombre sería un animal. Y que, gracias a la sociedad el hombre animal se eleva a la humanidad. A lo cual es fácil responder que no basta con que los animales vivan agrupados para que se desarrolle en ellos un lenguaje y unas formas superiores de inteligencia. La sociedad es ciertamente una condición necesaria del desarrollo de la humanidad en la especie humana, pero esta condición se convierte además en suficiente sólo cuando el animal-hombre está dotado de cualidades que no poseen las restantes especies. El lenguaje, la comprensión, la comunicación implican evidentemente la existencia de varios hombres, y en este sentido la existencia de una sociedad, pero no basta con que varios animales se reúnan para que surja entre ellos un lenguaje, una comprensión y una comunicación del mismo tipo que el de la sociedad humana.

Durkheim tiene razón cuando afirma que el lenguaje, la moral y la religión son fenómenos sociales, mas a condición de que esta fórmula —a la vez evidente, superficial y desprovista de interés mientras sea expresada del modo en que yo acabo de hacerlo— no sea interpretada como si se llevara adjunto el adverbio «esencialmente». La moral, el lenguaje o la religión implican una dimensión social. Todos los hechos humanos exhiben un aspecto social. Pero de eso no se sigue que estos hechos humanos sean esencialmente sociales, o ni siquiera que la verdadera importancia del fenómeno en cuestión sea resultado de su dimensión social.

Esta observación es válida sobre todo para la moral. Según Durkheim, no puede existir una moral más que a condición de que la sociedad misma posea un valor superior a los individuos.

> «Así pues, llegamos a la siguiente conclusión: si es que existe una moral, un sistema de deberes y de obligaciones, es necesario que la sociedad sea una persona moral cualitativamente distinta de las personas individuales incluidas en ella, y de cuya síntesis resulta la propia sociedad. Es evidente la analogía que guarda este razonamiento con el que utiliza Kant para demostrar la existencia de Dios. Kant postula a Dios porque, sin esta hipótesis, la moral sería ininteligible [...] Nosotros postulamos una sociedad específicamente distinta de los individuos porque, de otro modo, la moral se quedaría sin objeto, el deber sin punto de apoyo. Añadamos que este postulado se verifica fácilmente mediante la experiencia. Aunque ya he tratado a menudo en mis libros de esta cuestión, podría agregar sin dificultad alguna nuevas razones a las que antes he ofrecido para justificar esta concepción. En último análisis, toda esta argumentación puede quedar reducida a algunos puntos bastante simples. Pues equivale a admitir que, desde el punto de vista de la opinión común, la moral comienza sólo cuando comienza el desinterés, la devoción. Pero el desinterés sólo tiene sentido cuando el sujeto al que nos subordinamos exhibe un valor más alto que el nuestro como individuos. Ahora bien, en el mundo de la experiencia, no conozco más que un sujeto que posee una realidad moral más rica y compleja que la nuestra: la colectividad. Miento, hay otro que podría asumir ese mismo papel: la divinidad. Entre Dios y la sociedad es necesario elegir. No voy a examinar aquí los motivos que puedan actuar en favor de una solución o de otra, ambas coherentes. Sólo deseo agregar que desde mi punto de vista esta elección me resulta bastante indiferente, pues en la divinidad veo simplemente a la sociedad transfigurada y pensada de modo simbólico» (*Sociologie et philosophie*, pp. 74-75).

Así pues, es necesario elegir entre Dios y la sociedad. Es ésta una frase característica de la filosofía de Durkheim, que muestra lo que él creyó realmente. ¿Tengo necesidad de agregar que esta elección no me parece necesaria, y que a mi juicio el razonamiento de Durkheim es pura y simplemente un sofisma? Examinemos su idea: un acto es moral si tiene por objeto una persona distinta del propio actor. Pero la otra persona en tanto que tal no vale más que yo mismo. Por lo tanto, para que pueda haber moralidad es necesario que haya una realidad que en sí misma valga más que yo mismo o que cualquier otra persona. Esta realidad de valor superior al propio actor individual no puede ser más que Dios o la sociedad, y no hay ninguna diferencia entre estas dos hipótesis, pues, según sabemos gracias al estudio de las formas elementales de la vida religiosa, la religión no es más que la adoración de la sociedad transfigurada.

Un primer sofisma reside en el análisis del acto moral, o incluso en lo que confiere carácter moral al acto. Durkheim propone que si un acto cuyo objeto es mi propia persona no puede ser moral, un acto que tuviera como objeto a otra persona tampoco podría serlo. Ahora bien, la opinión común a la cual se refiere Durkheim está perfectamente dispuesta a aceptar que la abnegación cuyo objeto es salvar la vida de otro es moral, incluso aunque ese otro no valga más que yo. Es el hecho de renunciar a mí mismo y de consagrarme a otro lo que da carácter moral a un acto, y no el valor que posea de antemano el objeto de mi acto. En una famosa novela, *La carrera de Beauchamp*, Meredith presenta a un hombre, Nevil Beauchamp, que hacia el final del libro pierde la vida al salvar la de un niño[11]. El episodio es presentado como ilustración de un problema moral. ¿Debemos admirar que un hombre superior se sacrifique para salvar la vida de alguien que es inferior, o, razonando de manera pragmática, debemos considerar absurdo que un hombre superior se sacrifique para salvar a un ser de valor inferior? Dejo a los moralistas la solución del problema. Pero en cualquier caso, nadie pone en duda que la conciencia popular no piensa que el objeto del acto debe ser en sí superior a la persona del actor para que el acto mismo sea considerado moral. Un filósofo, Hamelin, perdió la vida arrojándose al agua para salvar a una persona que se ahogaba, aunque él mismo no sabía nadar. Aquel acto fue sublime; mas desde el punto de vista pragmático era un absurdo. En todo caso, nuestro juicio sobre aquel acto no está determinado por el valor intrínseco de la vida que se quiso salvar.

Es igualmente un sofisma creer que el valor que generamos con nuestra conducta debe estar encarnado de antemano, por así decirlo, en lo real. Lo que Durkheim está considerando aquí no es tanto la religión como una concepción vulgar de la religión. Pretende que los valores superiores estén dados de antemano en Dios, y que los valores realizados por los hombres dependan de los valores poseídos de antemano por el ser trascendente. Dudo que esto pueda ser defendido en una interpretación depurada de la religión. En todo caso, en una filosofía puramente humana, los valores morales son una creación, y una creación gratuita, de la humanidad. El hombre es una especie de animal que accede progresivamente a la humanidad. Postular que debe albergar en su interior un objeto valioso, implica falsear el sentido de la religión, o el sentido de la moral humana.

Un tercer sofisma consiste en suponer que el término «sociedad» está definido en tanto que tal, y que es posible comparar y oponer sociedad y divinidad, como si fueran dos cosas circunscritas y observables. No existe *la sociedad*, no hay *una sociedad*, hay agrupamientos humanos. Mientras no se determine a qué agrupamientos humanos se aplica el concepto de sociedad, se permanece en un equívoco peligroso. ¿Cuál es *la sociedad* equivalente a Dios? ¿La familia? ¿La clase social? ¿La sociedad nacional? ¿La humanidad? Al menos, en la filosofía de Auguste Comte no cabían dudas respecto a este punto;

[11] *Beauchamp's career*, novela del escritor inglés GEORGE MEREDITH (1828-1909), publicada en 1875.

la sociedad objeto de la adoración religiosa era la humanidad entera; no la humanidad concreta, sino lo que hay de mejor en los hombres en el curso de los siglos. Si no se determina con exactitud lo que se entiende por sociedad, la concepción durkheimiana puede conducir —contrariamente a las intenciones del propio Durkheim— o parecer que conduce a las pseudo-religiones de nuestra época, a la adoración de una colectividad nacional por sus propios miembros. Por muchas y evidentes razones, Durkheim, racionalista y liberal, habría detestado estas religiones seculares. La posibilidad misma de este malentendido demuestra cuán peligroso es utilizar indiscriminadamente el concepto de sociedad.

Esta metafísica de la sociedad vicia de manera lamentable ciertas intuiciones profundas de Durkheim sobre las relaciones entre ciencia, moral, y religión, por una parte, y el contexto social por otra.

Según Durkheim, las distintas actividades del hombre han ido diferenciándose paulatinamente en el transcurrir de la historia. En las sociedades arcaicas la moral es inseparable de la religión, y en el curso de los siglos, las categorías del derecho, la ciencia, la moral y la religión han conquistado poco a poco su autonomía. Esta proposición es justa, pero no implica que todas estas categorías deriven su autoridad de su origen social. Cuando Durkheim esboza una teoría sociológica del conocimiento y de la moral, esa teoría debería ser resultado del análisis objetivo de las circunstancias sociales que influyen en el desarrollo de las categorías científicas y de las ideas morales. Pero a mi juicio el análisis está falseado por el convencimiento de Durkheim de que no hay diferencia fundamental entre ciencia y moral, entre el juicio de valor y el juicio de hecho. En los dos casos se trataría de realidades *esencialmente* sociales, en los dos casos la autoridad de estos juicios se fundaría en la sociedad misma.

Dos pasajes del artículo *Jugements de fait et jugements de valeur* muestran la comparación y la casi asimilación de los juicios de hecho y los juicios de valor:

> «Un juicio de valor expresa la relación de una cosa con un ideal. Pero el ideal está dado como la cosa, aunque de distinto modo. A su modo, es también una realidad. La relación expresada une, por lo tanto, dos términos dados, exactamente como ocurre en un juicio de existencia. ¿Diremos que los juicios de valor se ocupan de los ideales? Pero la situación no es distinta en el caso de los juicios de realidad. Pues en este tipo de juicios, los conceptos son igualmente construcciones del espíritu que parten de los ideales; y no sería difícil mostrar que son incluso ideales colectivos, puesto que sólo pueden constituirse en y por el lenguaje, que es una entidad eminentemente colectiva. Los elementos del juicio son, por tanto, los mismos en un caso como en el otro» (*Sociologie et philosophie*, p. 139).

Es característica una frase de este texto: «Pues [...] los conceptos son igualmente construcciones del espíritu, que parten de los ideales». Si Durkheim quiere decir con esto que las construcciones del espíritu son realidades no empíricas o ideales, evidentemente tiene razón. Pero si asimila el concepto con el ideal en el sentido moral del término, su proposición es, a mi juicio, puramente sofística.

Más adelante, Durkheim escribe:

> «Si todo juicio manipula ideales, esos ideales pertenecen a especies distintas. Los hay de tal naturaleza que su papel consiste únicamente en nombrar las realidades a las cuales se aplican, en expresarlas tal como ellas son. Son los conceptos propiamente dichos. Hay otros que, por el contrario, cumplen la función de transfigurar las realidades con las cuales se relacionan. Son los ideales de valor. En el primer caso, el ideal hace de símbolo de la cosa a fin de que ésta pueda ser asimilada por el pensamiento. En el segundo, la cosa sirve de símbolo al ideal y permite que éste puede verse representado en los diferentes espíritus. Naturalmente, los juicios difieren de acuerdo con los ideales que utilizan. Los primeros se limitan a analizar la realidad y a expresada con la mayor fidelidad posible. Por el contrario, los segundos expresan el nuevo aspecto que enriquece a la cosa bajo la acción del ideal» (*Ibíd.*, pp. 139-140).

En esta asimilación de los juicios de hecho y los juicios de valor, volvemos a hallar siempre la convicción de Durkheim de que la autoridad de los conceptos que tienden a expresar la realidad, o de los ideales que tienden a informar a la acción, proviene de la sociedad misma. Ahora bien, creo que en este punto hay oculto un equívoco. El estudio sociológico de los orígenes de los conceptos no se confunden en ningún plano con la teoría del conocimiento, es decir, con el análisis de las condiciones trascendentes de la verdad. Las condiciones de la verdad científica no tienen nada que ver con las circunstancias de la aparición social de la verdad, e imaginar que hay una teoría sociológica del conocimiento implica dar paso a una confusión sistemática. Hay una teoría sociológica de las condiciones en las que se desarrolla la ciencia, que hoy se denomina sociología del conocimiento y que presta sus servicios a la teoría del conocimiento, pero que de ningún modo puede confundirse con ésta.

En el caso de los juicios de valor, el error tiene un carácter distinto. Durkheim pretende que el ideal moral sea un ideal social, que sea la sociedad la que confiera su valor a la moral. A mi juicio, también hay aquí un equívoco. Es cierto que nuestras concepciones de los valores dependen de las circunstancias sociales. Pero el hecho de que el medio social nos sugiera los juicios de valor no demuestra que la finalidad de la moral sea un cierto estado de la sociedad. Naturalmente, cuando afirmamos cierta moral, queremos cierta sociedad o cierto tipo de relaciones humanas. En este sentido, toda voluntad moral implica una voluntad social. Pero la sociedad, realidad empírica, no *determina* el contenido de la moral. De entre estas dos cosas sólo cabe optar por una: o bien llegamos indirectamente a la idea de que la sociedad considerada globalmente implica cierta moral, y en este caso es oportuna la objeción que formulé anteriormente: una moral determinada *y* única no es el resultado necesario de una estructura social dada, pues en cada época y en cada sociedad hay conflictos sobre el contenido de la moral. O bien se entiende que nuestra voluntad moral está regida por una voluntad social; pero una frase como ésta puede perfectamente ser invertida: es en función de un ideal moral como elegimos un objetivo social o político.

* * *

El carácter filosófico de la sociología de Durkheim explica la violencia de las pasiones suscitadas hace poco más de medio siglo por esta concepción. La fórmula «sociedad o divinidad», que circulaba en Francia durante el conflicto entre enseñanza católica y enseñanza laica, agregó por su naturaleza misma leña al fuego. En las escuelas primarias y normales, la sociología se presentó como el fundamento de la moral laica, que venía a sustituir a la moral católica. Cuando Durkheim afirmaba que no veía ninguna diferencia entre la divinidad y la sociedad, esta fórmula que en su pensamiento implicaba una actitud respetuosa hacia la religión, parecía a los creyentes un atentado a sus propios valores. Esto explica que aún hoy se interprete de modos muy distintos el pensamiento de Durkheim.

Estas interpretaciones contradictorias encuentran justificación si recordamos una dualidad que no es una contradicción, y que aparece en el centro de su pensamiento. Durkheim procura reconstituir el consenso social y reforzar la autoridad de los imperativos y las prohibiciones de carácter colectivo. A los ojos de ciertos críticos, esta restauración de las normas sociales es característica de una actitud conservadora, por no decir reaccionaria. En efecto, el pensamiento de Durkheim recuerda a veces la segunda parte de la carrera de Auguste Comte, cuando en su obra *Système de politique positive* se proponía fundar una religión de la humanidad. Pero esta interpretación es válida a medias. Según Durkheim, la norma social cuya autoridad conviene reforzar no sólo autoriza al individuo a realizarse libremente, sino que impone a cada uno el deber de utilizar su juicio y afirmar su autonomía. Durkheim quiere estabilizar una sociedad cuyo principio supremo sea el respeto a la persona humana y el desarrollo de la autonomía personal. Según que se ponga el acento en el refuerzo de las normas sociales o en el desarrollo de la autonomía individual, la interpretación adquirirá un carácter conservador o uno racionalista y liberal. La interpretación más auténtica es la que combina estas dos interpretaciones en apariencia divergentes. En el centro del pensamiento de Durkheim percibo un esfuerzo por demostrar que el pensamiento racionalista, individualista y liberal es el término provisionalmente último de la evolución histórica. Esta escuela de pensamiento, que responde a la estructura de las sociedades modernas, debería ser aprobada, pero al mismo tiempo se correría el riesgo de provocar la disgregación social y el fenómeno de la anomía si no se reforzasen las normas colectivas, indispensables para todo consenso.

En opinión de Durkheim, la sociología justifica el individualismo racionalista y al mismo tiempo predica el respeto a las normas colectivas. Tal es el resultado de una investigación en cuyo origen, como nos ha recordado Marcel Mauss, estaba planteada ya la vieja cuestión de las relaciones entre el individuo y la sociedad, o del individualismo y el socialismo.

APUNTE BIOGRÁFICO

1858 — 15 de abril. Nacimiento de Emile Durkheim en Epinal en una familia de rabinos. Su padre muere cuando Durkheim es todavía muy joven.

Estudia en el colegio de Epinal. Al finalizar los estudios secundarios, Durkheim obtiene el premio del concurso general.

Se marcha a París para preparar en el Liceo Louis-le-Grand el concurso de ingreso en la Escuela Normal Superior. En la pensión Jauffret conoce a Jean Jaures. Éste ingresa un año antes que Durkheim en la Escuela de la calle Ulm.

1819 Durkheim ingresa en la Escuela Normal Superior, donde sigue los cursos de Fustel de Coulanges y de Boutroux.

1882 Aprueba el examen de agregación y es nombrado profesor en Sens y en Saint-Quentin.

1885-1886 Solicita un año de excedencia para estudiar ciencias sociales en París, y después en Alemania con Wundt.

1886-1887 Al volver de Alemania publica en la *Revue philosophique* tres artículos titulados: «Les études récentes de science sociale», «La science positive de la morale en Allemagne», y «La philosophie dan les universités allemandes».

1887 Por decreto del ministro Spuller, es nombrado profesor de pedagogía y ciencias sociales de la Facultad de Letras de la Universidad de Burdeos.

Es el primer curso de sociología creado en las universidades francesas.

En Burdeos, Durkheim tiene como colegas a los profesores Hamelin y Rodier, y como alumnos a Charles Lalo y Léon Duguit.

1888 Publica en la *Revue philosophique* un artículo titulado: «Suicide et natalité».

1891 Durkheim imparte un curso para los candidatos a la licenciatura de filosofía, a fin de estudiar con ellos a los grandes precursores de la sociología (Aristóteles, Montesquieu, Comte...).

1893 Nota sobre la definición del socialismo, artículo en la *Revue philosophique.*

Durkheim defiende su tesis de doctorado, *De la división del trabajo social,* acompañada de una tesis latina sobre *La contribution de Montesquieu a la constitution de la science sociale.*

1895 *Las reglas del método sociológico.*

1896 Su curso de sociología es transformado en cátedra magistral. Fundación de *L'Année sociologique.* Los primeros estudios de Durkheim publicados en esta revista tratan de «La Prohibition de l'inceste et ses origines» y «La définition des phénomènes religieux».

1897 *El suicidio.*

1900 Artículo «Sur le totémisme» en *'L'Année sociologique.* Durkheim, militante de la corriente laica, profundamente conmovido por el asunto Dreyfus, se preocupa cada vez más del problema religioso.

1901 Es nombrado suplente de la cátedra de pedagogía de la Sorbona.

1906 Durkheim es nombrado profesor titular de la cátedra de pedagogía de la Facultad de Letras de París, en donde enseña paralelamente sociología y pedagogía.

	Comunicación a la Sociedad Francesa de Filosofía sobre *La Détermination du fait moral.*
1909	Curso en el Collège de France sobre «Les grandes doctrines pédagogiques en France depuis le XVIIIe siècle».
1911	Comunicación al Congreso de Filosofía de Bolonia sobre *Jugement de réalité et jugement de valeur.*
1912	*Las formas elementales de la vida religiosa.*
1913	Su cátedra recibe el nombre de «Cátedra de sociología de la Sorbona».
	Comunicación a la Sociedad Francesa de Filosofía sobre *Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine.*
1915	Durkheim pierde a su único hijo, caído en el frente de Salónica. Publica dos libros inspirados por las circunstancias: *«L'Allemagne au-dessus de tout». La mentalité allemande et la guerre; Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'apres les documents diplomatiques.*
1917	15 de noviembre. Fallecimiento en París.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Durkheim

En las *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit,* pp. IX-XI, aparece una lista de los principales artículos de revista publicados por Durkheim. Aquí nos limitamos a reseñar sus obras:

Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit, Burdigalae, Gournouilhou, 1892; traducción al francés en *Revue d'histoire politique et constitutionnelle,* 1937, con el título: «Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés».

La sociologie dans l'enseignement secondaire. Opinión de..., París: Girard et Brière, 1900.

Sociologie et sciences sociales, París: Alcan, 1909, en *De la Méthode dans les sciences.*

«L'Allemagne au-dessus de tout». La mentalité allemande et la guerre, París: Armand Colin, 1915.

Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'apres les documents diplomatiques, París: Armand Colin, 1915.

La Sociologie, con M. Mauss, París. Larousse, 1915, en *La Science française.*

Education et sociologie, París: Alcan, 1922; nueva edición, París, P.U.F., 1966.

L'Education morale, París: Alcan, 1923.

Sociologie et philosophie, París: Alcan, 1925; citas de la nueva edición, París: P.U.F., 1963.

L'Evolution pédagogique en France: I, *Des Origines à la Renaissance;* II, *De la Renaissance à nos jours,* París: Alean. 1938, 2 vols.

Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit, compilado por H. Nail Kubali y Georges Davy, París: P.U.F., e Istambul, 1950.

Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, París: Rivière 1953 (traducción de la tesis secundaria, escrita en latín y fechada en 1892).

La sociologie formaliste, estudio publicado en la obra de Armand Cuvillier: *Ou va la sociologie française,* París: Rivière, 1953.

Pragmatisme et sociologie, París: Vrin, 1955; curso de 1913-1914, reconstruido por A. Cuvillier sobre la base de las notas de los alumnos.

Obras de Durkheim en castellano

La división del trabajo social, Madrid: Akal, 1987.

El socialismo, Madrid: Akal, 1987.

Las reglas del método sociológico, Madrid: Alianza, 1988.

El suicidio, Madrid: Akal, 1992.

Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Alianza, 1993.

Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociologia, Madrid: Tecnos, 2000.

Obras sobre Durkheim

AIMARD, G., *Durkheim et la science économique. L' apport de la sociologie à la théorie économique moderne,* París: P.U.F., 1962.

ALPERT, H., *Émile Durkheim and his Sociology,* Columbia Unoiversity Press, 1939.

BOUGLÉ, C., *Bilan de la sociologie française contemporaine,* París: Alcan, 1938, nueva edición.

DAVY, G., *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui,* París: P.U.F., 1950, 2.ª ed.

DUVIGNAUD, J., *Durkheim, sa vie, son oeuvre,* París: P.U.F., 1965.

GURVITCH, G., *La Vocation actuelle de la sociologie,* París: P.U.F., t. 1, 1957, t. II (2.ª ed.) 1963.

LACOMBE, R., *La Méthode sociologique de Durkheim,* París, 1926.

PARSON, T., *The Structure of Social Action,* Nueva York: The Free Press, 1949.

VIALATOUX, J., *De Durkheim à Bergson,* París: Bloud y Gay, 1939.

KURT H. WOLFF et al, *Émile Durkheim,* 1858-1917. *A collection of essays,* Columbus, Ohio University Press, 1960.

Annales de l'Université de París, n.º 1, 1960. Centenario del nacimiento de É. Durkheim, textos de G. Davy, A. Lalande, R. Aron, G. Gurvitch, H. Lévy-Bruhl, G. Lebras, Cl. Lévi-Strauss...

CAPÍTULO 7

VILFREDO PARETO

> El problema de la organización social no puede resolverse con declamaciones que descansan en un ideal más o menos impreciso de justicia, sino únicamente realizando investigaciones científicas para hallar el modo de proporcionar los medios encaminados a tal fin, y en el caso de cada individuo, el esfuerzo y los trabajos necesarios para alcanzar el goce, de suerte que el mínimo de trabajo y de esfuerzo garantice al mayor número posible de hombres el máximo de bienestar.
>
> *Les Systèmes socialistes*, 1903, II, p. 169

Cuando se pasa de Durkheim a Vilfredo Pareto, cambian totalmente el clima intelectual, el lenguaje y el estilo. Tomemos, por ejemplo, la frase de Durkheim: «Es necesario elegir entre Dios y la sociedad». Al oír una fórmula como ésta, Pareto hubiera comenzado por sonreír, y habría recordado que en su *Tratado de sociología general* había señalado ya que si las derivaciones se transforman rápidamente, los residuos son relativamente constantes. En el lenguaje de Pareto, los residuos son los sentimientos o las expresiones de los sentimientos inscritos en la naturaleza humana, y las derivaciones son los sistemas intelectuales de justificación mediante los cuales los individuos enmascaran sus pasiones o confieren apariencia de racionalidad a proposiciones o a formas de conducta que no la tienen. En efecto, el hombre es un ser irrazonable y razonador. Aunque raramente se comporta de manera lógica, siempre pretende hacer creer a sus semejantes que lo hace.

La fórmula «Dios o la sociedad» no habría tenido sentido alguno para Pareto. La idea de Dios no es un concepto lógico-experimental. Nadie ha podido observar a Dios. Por tanto, si uno quiere asumir el papel de científico, tiene que prescindir de tales ideas, que por definición escapan a los únicos procedimientos utilizables por la ciencia: la observación, la experiencia y el razonamiento. En cuanto al concepto de sociedad, es precisamente el tipo de noción confusa y equívoca. ¿Qué realidad pretende designar Durkheim al hablar de la

sociedad, de la familia, del público de un curso, de una universidad, de un país, de la humanidad entera? ¿A cuál de estas realidades asigna la denominación de sociedad, y por qué quiere obligarnos a elegir entre un concepto equívoco, desprovisto de definición, y una idea trascendente que carece de lugar en la ciencia?

1. *La acción no-lógica y la ciencia*

La comprensión del sistema de Pareto exige una interpretación rigurosa de los conceptos de acción lógica y de acción no-lógica. Será preciso, por tanto, comenzar por el estudio de estas nociones. Para saber qué es una acción lógica, basta con observar las conductas del ingeniero y del especulador, tanto más cuanto que la sociología de Pareto tiene su origen en las reflexiones y decepciones de un ingeniero y un economista. Cuando no se equivoca, el ingeniero se comporta de manera lógica. Cuando no se hace ilusiones acerca de su propio saber, el economista es capaz de comprender algunas de las formas de conducta humana. Pero la sociología se ocupa de los hombres, que generalmente no se conducen como ingenieros ni como especuladores atentos a la situación.

El ingeniero que construye un puente conoce el objetivo que desea lograr. Ha estudiado la resistencia de los materiales, y puede calcular la relación entre estos medios y los fines que busca. Hay una correspondencia entre la relación medio-fin según la concibe su mente, y la relación medio-fin según se da objetivamente en la realidad.

La conducta del especulador, prototipo del sujeto económico, presenta los mismos caracteres. Tiene un objetivo bien determinado, ganar dinero. Establece una relación lógica entre los medios que utiliza, comprar valores cuando se cotizan bajo y el objetivo que quiere alcanzar, aumentar su capital. Si las cosas se desarrollan de acuerdo con sus cálculos, los hechos reproducirán objetivamente la secuencia de medios y fines tal como fue concebida de antemano en la mente del actor.

El caso del especulador no tiene ciertamente una forma tan pura como la que observamos en el ingeniero. Hay un distanciamiento temporal entre la relación pensada medio-fin y la relación efectiva en el ámbito real. Pero si suponemos que los cálculos del especulador se ven confirmados por los hechos, volvemos a hallar la correspondencia entre la relación de los medios con los fines según se la ha concebido, y esta misma relación tal como se ha realizado en concreto. El vínculo lógico entre los medios y el fin existe en la conciencia del actor y en la realidad objetiva, y estas dos relaciones, subjetiva y objetiva, se corresponden entre sí.

Este análisis de las experiencias del ingeniero y el especulador muestra bien a las claras lo que es un comportamiento lógico. Para que una conducta sea lógica, es necesario que la relación medios-fines en la realidad objetiva corresponda a la relación medios-fines en la conciencia del actor.

A partir de ahora, «llamaremos "acciones lógicas" a las operaciones que están lógicamente unidas a su fin, no solamente en relación al sujeto que lleva

a cabo estas operaciones, sino incluso para aquellos que tienen conocimientos más amplios; es decir, las acciones que subjetiva y objetivamente tienen el sentido explicado más arriba. Denominaremos "no-lógicas" a las otras acciones, lo que no significa que sean ilógicas» (*Tratado de sociología general,* en *Escritos sociológicos,* p. 150).

Dicho de otro modo, pertenecen a la categoría de actos no-lógicos todos los que subjetiva u objetivamente no exhiben un vínculo lógico. Así pues, podemos trazar el siguiente cuadro de los actos humanos:

Géneros y especies	¿Tienen las acciones un fin lógico?	
	Objetivamente	Subjetivamente
1.ª clase: *acciones lógicas* El fin objetivo es idéntico al fin subjetivo		
	Si	Si
2.ª clase: *acciones no-lógicas* El fin objetivo difiere del fin subjetivo		
1.er género 2.º género 3.er género 4.º género	No No Si Si	No Si No Si
Especies de los géneros 3.º y 4.º		
3α, 4α 3β, 4β	El sujeto aceptaría el fin objetivo si lo conociera. El sujeto no aceptaría el fin objetivo si lo conociera.	

Tratado de *Sociología general,* pp. 67-68.

¿Cuál es el significado de cada uno de estos géneros o tipos de acciones no lógicas?

El tipo «no-no» significa que la acción no es lógica, es decir, que los medios no están encadenados a los fines, ni en la realidad ni en la conciencia. Los medios no aportan ningún resultado que pueda considerarse vinculado lógicamente con los medios; y por otra parte, el actor no concibe siquiera un fin o una relación entre los medios y el fin. El tipo «no-no» es raro, porque el hombre es un ser razonador. Por absurdos que puedan parecer sus actos, él se esfuerza por asignarles un fin. «Los hombres tienen una tendencia muy pronunciada a conferir un barniz lógico a sus acciones; éstas entran, por tanto, casi en su totalidad en los tipos 2.º y 4.º. Muchas acciones impuestas por la educación o la costumbre podrían pertenecer al 1er tipo. Pero con mucha frecuencia, los hombres invocan un motivo cualquiera para justificar sus acciones, lo cual las hace pasar al 2.º tipo» (*Tratado de sociología general,* p. 154). Mas en una enumeración completa, debe ser conservado como un tipo o género posible.

Por el contrario, el segundo tipo está muy difundido e incluye innumerables ejemplos. La acción no está vinculada lógicamente con el resultado que producirá, pero el actor imagina erróneamente que los medios que utiliza pueden provocar el objetivo anhelado. A este género pertenece la conducta de los pueblos que, cuando desean que llueva, realizan sacrificios a los dioses y están convencidos de que sus plegarias tienen efectos sobre la lluvia caída. En este caso, existe subjetivamente una relación medios-fines, aunque dicha relación carece de existencia objetiva.

El tercer tipo es el de los actos que producen un resultado vinculado lógicamente a la relación medios-fines. Los ejemplos de esta categoría son igualmente numerosos. Podemos mencionar, por ejemplo, los actos reflejos. Si cierro el párpado cuando mi ojo corre el riesgo de que penetre en él un grano de polvo, este acto es objetivamente lógico, pero no lo es subjetivamente. No pensé de antemano ni pienso en el momento de actuar en la relación entre los medios que utilizo y el fin que alcanzo. Las conductas instintivas o animales están a menudo adaptadas pero no son lógicas, si aceptamos, al menos, que los animales se conducen como es debido para sobrevivir y sin embargo no piensan en la relación entre los medios que utilizan y los fines que alcanzan.

El cuarto tipo es el de los actos que tienen un resultado vinculado lógicamente con los medios empleados, y en los que el actor concibe subjetivamente una cierta relación entre los medios y los fines, sin que las realizaciones objetivas correspondan a las realizaciones subjetivas. En este punto, Pareto piensa esencialmente en la conducta de los bienhechores de la humanidad, los pacifistas o los revolucionarios, que quieren modificar la sociedad actual y corregir sus vicios. Así, los revolucionarios bolcheviques dirán que quieren tomar el poder para asegurar la libertad del pueblo, y después de realizar una revolución violenta, se ven impulsados por un proceso irresistible a establecer un régimen autoritario. En este caso, existe una relación objetiva entre la conducta y sus resultados, y una relación subjetiva entre la utopía de una sociedad sin clases y los actos revolucionarios. Pero lo que los hombres hacen no responde a lo que querían hacer. Los fines que querían alcanzar no pueden realizarse con los medios que utilizan. Los medios que utilizan conducen lógicamente a ciertos resultados, pero hay discrepancia entre la realización objetiva y la realización subjetiva. Pareto ofrece también ejemplos tomados de la vida económica. En un Estado de libre competencia los empresarios realizan en parte actos no lógicos. Al esforzarse por reducir los precios de costo obtienen sin quererlo, por ejemplo, un efecto de reducción de los precios de venta, pues la competencia determina siempre la igualdad de estos dos precios.

Este cuarto género comporta subcategorías, determinadas por la actitud de los actores, que aceptarían o no los fines que alcanzan realmente, si estos les fueran mostrados de antemano. Supongamos que Lenin hubiese conocido las consecuencia inevitables de una revolución pretendidamente socialista en un país todavía poco industrializado. ¿Habría preferido renunciar a la revolución, o habría aceptado el Estado totalitario durante un prolongado período de transición?

Estas acciones no-lógicas no son necesariamente ilógicas. En la tercera categoría, la categoría de los sí-no, la acción está eventualmente adaptada a las circunstancias, y carece simplemente de la conciencia de la relación medios-fines.

El estudio de estos cuatro tipos de acciones no-lógicas es el objeto de la primera parte del *Tratado de sociología general*, quedando las acciones lógicas pospuestas hasta la segunda parte, cuando Pareto reemplace el método analítico por el método sintético.

Esta clasificación de los tipos de actos plantea algunas dificultades. Sin pretender abordarlas inmediatamente, conviene sin embargo plantearse dos interrogantes: ¿En qué medida son analizables todos los actos humanos por referencia únicamente a la relación medios-fines? Si el carácter lógico y no-lógico se aplica exclusivamente a la relación entre los medios y los fines, ¿acaso pueden estos últimos dejar de ser no lógicos? ¿No se deduce de la definición dada del carácter lógico de los actos que la elección de los fines no puede ser lógica?

De este modo, la sociología es definida en Pareto por referencia y oposición a la economía que se ocupa esencialmente de los actos lógicos, mientras que la sociología trata sobre todo de los actos no lógicos. Así pues, podemos estudiar el pensamiento sociológico de Pareto refiriéndonos exclusivamente al *Tratado de sociología general*. Sin embargo, no es menos cierto que un análisis completo del pensamiento paretiano exigiría también la consideración de las obras económicas, es decir del *Curso de economía política* y del *Manual de economía política.*

Para el sociólogo, dos tipos de actos no lógicos son particularmente importantes.

El primero es el que lleva el número 2 y está definido por los términos no-sí. Este tipo incluye a los actos no lógicos que no tienen un fin objetivo pero poseen una finalidad subjetiva. En él están comprendidas la mayoría de las formas de conducta rituales o simbólicas. El marino que dirige sus plegarias a Poseidón antes de adentrarse en la mar no realiza un acto que influya sobre su navegación, pero en función de sus creencias imagina que ese acto producirá consecuencias conformes a sus deseos. En general, puede afirmarse que todos los actos de carácter religioso —es decir, todos los actos que se dirigen a un emblema o a un símbolo de una realidad sagrada— pertenecen al tipo número 2. Al igual que Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa,* Pareto estudia los actos rituales, pero comenzando por incluirlos en la clase de los actos no-lógicos.

El segundo tipo importante es el número 4, que está definido por los términos sí-sí, mas sin que haya coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo. A este tipo pertenecen todas las formas de conducta impuestas por errores científicos. El medio utilizado produce un resultado efectivo en el plano de la realidad, y ha sido situado en relación con objetivos situados en la conciencia del actor; pero lo que ocurre fuera no se ajusta a lo que, según las esperanzas o los cálculos del sujeto que actúa, debería ocurrir. El error implica la falta de coincidencia entre la realización objetiva y la realización subjetiva. A este tipo

pertenecen igualmente todas las formas de conducta dictadas por ilusiones, sobre todo las de los políticos o los intelectuales. Cuando los idealistas imaginan que están creando una sociedad sin clases o sin explotación, o incluso una comunidad nacional homogénea, los resultados de sus acciones son muy distintos de sus ideologías, y no hay coincidencia entre las esperanzas alimentadas por los actores y las consecuencias de sus actos, pero tanto en el plano de la realidad como en el plano de la conciencia los medios han estado vinculados con los fines.

En la primera parte del *Tratado de sociología general,* Pareto se propone estudiar lógicamente los actos no-lógicos, posponiendo provisionalmente el tratamiento de las formas de conducta lógicas hasta la segunda parte, cuyo fin es reconstruir el todo social para llegar a una explicación sintética del conjunto de la sociedad y de los movimientos que se manifiestan en ella.

Aparte de estas definiciones abstractas, la distinción fundamental entre las acciones lógicas y las acciones no-lógicas se apoya en un criterio simple y esencial, aunque Pareto no lo pone de relieve: la coincidencia entre la relación objetiva y la relación subjetiva de los medios y los fines implica que la conducta esté determinada por el razonamiento. Lo cual significa que, por el momento, podemos afirmar que las acciones lógicas son las que están motivados por el razonamiento. El actor ha pensado lo que deseaba hacer y el fin que quería alcanzar, y los razonamientos a los que se sujeta constituyen el móvil de su conducta. En cambio, todas las formas no-lógicas de conducta implican, en mayor o menor grado, una motivación por vía del sentimiento, definido éste de un modo muy general como cualquier estado de la mente que no sea el del razonamiento lógico.

Así pues, el objetivo de la primera parte del *Tratado de sociología general* es estudiar lógicamente los actos no-lógicos, tarea nada fácil, sin la menor duda. ¿Cómo es posible estudiar lógicamente los actos no-lógicos? Pareto se apresuraría a afirmar que la mayoría de los libros de sociología son análisis no-lógicos de formas de conducta no-lógicas, o incluso estudios de formas de conducta no-lógicas con la intención consciente de dar una apariencia lógica a clases de conducta que no lo son. El objetivo de Pareto es, en cambio, estudiar las formas de conducta no-lógicas por lo que ellas son, y no el de atribuir a las conductas no-lógicas una apariencia contraria a lo que realmente son.

La expresión, «el estudio lógico de la conducta no-lógica», no proviene del propio Pareto. Aunque Pareto supiera que era peligroso estudiar de manera no-lógica las formas de conducta no-lógica, no se expresó con la misma ironía intencionada que yo utilizo aquí. Él se limitó a afirmar que se proponía estudiar científicamente las formas de conducta no-lógicas. ¿En qué consiste este estudio?

La respuesta a este interrogante supone una concepción de la ciencia que Pareto denomina lógico-experimental.

El objetivo del sociólogo que estudia las formas no-lógicas de conducta es la verdad y no la utilidad, y no hay nada que implique que hay coincidencia entre estas dos ideas.

Antes de entrar en batalla, los generales romanos, interrogaban las entrañas de algunos animales sacrificados para la ocasión. Esta conducta tenía carácter no-lógico, al menos en la medida en que los generales creían que las entrañas de las víctimas les revelarían de antemano el resultado del combate. Pero si las entrañas de las víctimas autorizaban un pronóstico favorable, y si este último era comunicado a los soldados, los combatientes obtendrían de todo ello un sentimiento de confianza más acentuado; para la moral de los guerreros, es excelente saber que en definitiva van a vencer. A ejemplo de Pareto, tomo este ejemplo de la historia romana para eliminar todo elemento de actualidad y de pasión, pero en ese sentido vivimos en una época que no es muy distinta. En lugar de interrogar a las entrañas de las víctimas, se interrogan los misterios del futuro histórico. En los dos casos, el resultado es el mismo. Los jefes pueden proclamar: «En definitiva todo marchará bien, y vosotros venceréis». Es útil que los soldados crean en la verdad de los augurios, y que los militantes crean en la victoria final de su causa.

La ciencia lógico-experimental, que muestra la similitud entre estos diversos modos de prestar oídos a un futuro que es desconocido, es por consiguiente una fuente de escepticismo. Sin duda, se opone a la utilidad social que los hombres confiesen no conocer el futuro. Por lo mismo, el estudio lógico experimental de las formas no lógicas de conducta puede oponerse al provecho de tal o cual grupo dado, o aun al beneficio de la sociedad toda. Pareto escribió: «Si creyese que mi *Tratado* habría de tener muchos lectores, no lo escribiría». Pues en la medida en que desvela la realidad fundamental, este *Tratado* se opone al equilibrio social, que exige un conjunto de sentimientos que, según lo demuestra el *Tratado,* son no-lógicos, y aún ilógicos. Así, el estudio lógico-experimental de las formas no-lógicas de conducta tiene como fin único la verdad, y no podría reprochársele su falta de utilidad. «Asociar la utilidad social de una teoría con su verdad experimental es precisamente uno de estos principios *a priori* que rechazamos. Estas dos cosas, ¿están o no unidas siempre? A esta cuestión sólo se puede contestar por medio de la observación de los hechos, y a continuación se encontrará la prueba de que, en ciertos casos, pueden ser totalmente independientes.

Ruego, pues, al lector que tenga siempre presente en su mente que allí donde afirmo lo absurdo de una doctrina, no pretendo ni mucho menos mantener implícitamente que es nociva para la sociedad; por el contrario, puede serle muy provechosa. Y viceversa, donde afirmo la utilidad de una teoría para la sociedad, no pretendo insinuar en lo más mínimo que es verdadera experimentalmente. En resumen, una misma doctrina puede ser rechazada desde el punto de vista experimental y admitida desde el punto de vista de la utilidad social, y viceversa» (*Tratado de sociología general,* §§ 72 y 73).

No puede ser mayor la oposición entre la concepción de Pareto y la de Durkheim, quien escribía por su parte que si la sociología no permitía mejorar la sociedad, no valía dedicarle ni una hora de esfuerzo. A los ojos de Pareto, una proposición de este tipo implica confundir el objeto científico, que es únicamente la verdad, y el objeto de la acción social, que es la utilidad, sin que tenga que haber necesariamente una coincidencia entre ambos objetos.

Por otra parte, la ciencia lógico-experimental tiene el deber de desechar todas las ideas extra o meta-empíricas. Los términos utilizados deben referirse a hechos observados u observables, y los conceptos deben ser definidos con respecto a realidades directamente comprobadas o susceptibles de ser creadas por vía de la experimentación. Las ideas de carácter religioso, los conceptos que no pertenecen al orden de lo fenoménico, no tienen por tanto cabida en la ciencia lógico-experimental. Todos los conceptos filosóficos o relacionados con la esencia, deben ser tajantemente excluidos. Muchos científicos o pseudo-científicos se preguntan constantemente qué es el progreso, o el verdadero socialismo, o la auténtica igualdad. Estas discusiones acerca de palabras no corresponden al ámbito científico. La naturaleza de la definición científica se pone de manifiesto cuando distinguimos los actos lógicos y los actos no-lógicos. Para Pareto, es inútil discutir si sería más conveniente llamar actos racionales a los actos lógicos, y no racionales a los actos no-lógicos. Las palabras que se usen carecen de importancia. Si la comodidad no impusiera otro criterio, habríamos podido utilizar en lugar de la expresión «acto lógico» el término *X*, y en el caso de los actos no lógicos el término *Y*. E igualmente, disertar sobre el concepto de clase es un ejercicio sin valor científico alguno. A lo sumo, y una vez formulada una definición de la clase, podemos preguntarnos en qué medida el fenómeno así definido se manifiesta en tal o cual sociedad; pero poco importa el sentido que se le dé a la palabra clase o a la palabra estructura. Las definiciones tienen valor de decisión. Siempre que se las defina rigurosamente, cada uno asigna a las palabras que utiliza el sentido que le parece mejor.

Nada que sobrepase el ámbito de la experiencia tiene cabida en la ciencia. Las definiciones esenciales deben ser eliminadas de la ciencia lógico-experimental, cuyos conceptos han de ser claramente definidos en relación con fenómenos observables. Las discusiones científicas han de estar referidas siempre a la realidad, y no al sentido que asignamos a las palabras.

Sin embargo, de todo esto no se sigue que la ciencia sea una reproducción pura y simple de los fenómenos que observamos en el mundo real. Por el contrario, la ciencia implica una actividad del espíritu que es una recreación, cuyo carácter fundamental es la simplificación. El mundo humano, al igual que el mundo natural en el que vivimos, es excesivamente rico y complejo para que en un solo movimiento la ciencia pueda aprehenderlo en su totalidad. Precisamente por eso, la ciencia comienza siempre con simplificaciones. Observa y retiene ciertos aspectos de ciertos fenómenos, designados mediante conceptos rigurosos, luego establece las relaciones entre los fenómenos englobados en los conceptos, y se esfuerza progresivamente por combinar los enfoques simplificados para reconstruir la realidad compleja. Por ejemplo, en el *Tratado de sociología general*, se parte de la definición simplificada de los actos no-lógicos para establecer una clasificación y analizar los fenómenos que los explican, y se concluye en una tipología de las causas de los actos no-lógicos, que necesariamente será simple y grosera comparada con la realidad compleja. Así como la mecánica racional es una explicación de un mundo abstraido, de la misma manera la teoría económica pura es una interpretación esquemática de los sistemas económicos; pero partiendo de estos modelos simples, y me-

diante un proceso de complicación progresiva, volvemos a hallar la realidad. Jamás recuperamos la realidad en toda su complejidad; por su naturaleza misma, la ciencia es un fenómeno inconcluso, y quienes imaginan que la ciencia pueda enseñar alguna vez el equivalente de lo que aportaba la religión son víctimas de una ilusión. Los sociólogos que, como Durkheim, creen que la sociología científica podrá echar los cimientos de una moral, como sustituto de los dogmas religiosos, son prisioneros, sin advertido siquiera, de un modo de pensamiento no-lógico. Atribuyen a la ciencia características que ésta no poseerá jamás, pues siempre será parcial y nunca normativa. La ciencia será siempre un conjunto de proposiciones, concretas o de causalidad, de las que jamás se podrá deducir que *es necesario* conducirse de un cierto modo. Podemos demostrar que tal o cual sucesión regular se manifiesta en la realidad, pero de estas correlaciones experimentales no deduciremos ninguna clase de moral. «La ciencia no puede satisfacer la necesidad infinita de desarrollos pseudológicos que el hombre experimenta. La ciencia sólo puede relacionar un hecho con otro, y por consiguiente siempre queda circunscrita al hecho» (*Tratado de sociología general,* § 973).

La concepción de la ciencia experimental de Pareto, reduce mucho las ambiciones de la sociología y nos transfiere a un mundo en el que la fórmula «es necesario elegir entre la sociedad o la divinidad» no sería el resultado, sino el objeto de la ciencia, en la medida en que ésta se interesa por el conjunto de las formas no-lógicas de conducta. Este aspecto del pensamiento de Pareto —que, por otra parte, se complace en zaherir las obras de sus colegas— explica la profunda antipatía que ha despertado entre la mayoría de los sociólogos, no sólo durante su vida, sino incluso después de su muerte. He conocido entre mis maestros, e igualmente ocurre ahora entre mis colegas, a muchos sociólogos que no pueden oír el nombre de Pareto sin manifestar una indignación cuya intensidad resiste el paso del tiempo.

Según Pareto, la ciencia tiene un carácter lógico-experimental. Pero es necesario interpretar rigurosamente estos dos términos. *Lógico* significa que es legítimo, a partir de las definiciones formuladas o de las relaciones observadas, deducir las consecuencias que se sigan de las premisas. El adjetivo *experimental* incluye tanto la observación en el sentido estricto del término, como la experimentación. La ciencia es experimental porque se aplica y se refiere a lo real, en cuanto origen y criterio de todas las proposiciones. Una proposición que no admita una demostración o refutación mediante la experiencia, no es científica. Como solía afirmar mi maestro León Brunschvicg, una proposición cuya falsedad no es posible demostrar, no puede ser válida. Esta idea es una verdad evidente, aunque la desconozcan muchos espíritus para quienes la imposibilidad de refutar sus afirmaciones es una prueba de la verdad de éstas. Por el contrario, una proposición que por imprecisa e indistinta no admite ninguna refutación mediante la experiencia, puede suscitar sentimientos, satisfacer o indignar, pero no es científica. Para que lo sea, es necesario que pueda ser sometida al único tribunal válido: la crítica de los razonamientos y los hechos. (La teoría marxista de la plusvalía debe su popularidad precisamente al hecho de que es irrefutable.)

Dicho en pocas palabras: el objetivo de la ciencia lógico-experimental es descubrir lo que Pareto llama uniformidades experimentales, es decir relaciones regulares entre los fenómenos. Estas uniformidades experimentales no son en sí mismas necesarias. Los filósofos han discutido mucho sobre el carácter del vínculo causal que une entre sí a dos fenómenos. En este sentido, Pareto pertenece a la descendencia de Hume. Para él, las relaciones regulares entre los fenómenos no implican la necesidad intrínseca de su realización. La regularidad observada es más o menos demostrable según la naturaleza de los fenómenos vinculados entre sí, y de acuerdo con el número de circunstancias en que se ha observado esta realización. El problema de la necesidad no se pone de manifiesto porque el objetivo de la ciencia es simplemente la comprobación de uniformidades.

Pareto resume además el camino que se propone seguir en unas cuantas proposiciones que constituyen las reglas de la ciencia lógico-experimental:

1.º «No pretendemos ocuparnos en modo alguno de la *verdad* intrínseca de cualquier religión, fe, creencia metafísica, moral, o cualquier otra. No es que alimentemos el más mínimo desprecio por estas cosas, sino solamente que ellas se salen de los límites en los que queremos permanecer. Consideramos a las religiones, creencias, etc., únicamente desde el exterior, en cuanto son hechos sociales, con exclusión de su valor intrínseco. La proposición: "*A debe* ser igual a *B*, en virtud de un principio superior a la experiencia"», escapa, pues, por entero a nuestro examen; pero estudiamos cómo ha nacido una creencia como ésta, cómo se ha desarrollado y cuál es su relación con los demás hechos sociales.

2.º El terreno en el que nos movemos es exclusivamente el de la *experiencia* y la *observación*. Utilizamos estos términos en el sentido que tienen en las ciencias naturales como la astronomía, la química, la fisiología, etc., y no para indicar lo que se entiende por *experiencia íntima*, o *cristiana*, que, cambiando apenas de nombre, resucitan directamente la auto-observación de los antiguos metafísicos. Nosotros consideramos esta auto-observación sólo como un hecho externo; así pues, lo estudiamos como tal, no como un sentimiento que nos es propio.

[...]

4.º Partimos de los hechos para elaborar teorías, y tratamos siempre de alejamos lo menos posible de estos hechos. Ignoramos cuál es la *esencia* de las cosas, y no nos preocupamos de ello porque un estudio de este tipo se aparta de nuestro terreno. Buscamos las uniformidades presentadas por los hechos, y les damos también el nombre de leyes; pero estos mismos hechos no están sometidos a dichas leyes. Las leyes no son *necesarias;* son hipótesis que sirven para resumir un número más o menos grande de hechos, y que perduran mientras no sean sustituidas por otras mejores.

5.º Todas nuestras investigaciones son, por tanto, contingentes, relativas, y dan lugar a resultados que sólo son más o menos prohables, o incluso muy probables como mucho [...] Todas nuestras proposiciones, incluidas las de la pura lógica, deben ser entendidas bajo la siguiente restricción: *sujetas a los límites del tiempo y la experiencia que nos son conocidos.*

6.º Razonamos exclusivamente sobre las cosas y no sobre los sentimientos que sus nombres despiertan en nosotros. Estudiamos estos sentimientos como simples hechos externos. Así, por ejemplo, nos negamos a discutir si un acto A es *justo* o no es *justo, moral* o *inmoral,* si previamente no han sido aclaradas bien las cosas a las cuales se pretenden atribuir estos términos. Pero estudiamos como hecho externo lo que los hombres pertenecientes a un país dado, a una clase social dada, o a una época dada, pretendían expresar cuando afirmaban que A era un acto *justo* o *moral.*

7.º Buscamos las pruebas de nuestras proposiciones únicamente en la experiencia y en la observación, así como sus consecuencias lógicas, excluyendo toda prueba por acuerdo con sentimientos, por *evidencia interna* o dictada por la conciencia.

8.º De este modo, sólo utilizaremos las palabras que correspondan a las cosas, y pondremos el mayor cuidado y todo nuestro celo en atribuirles un significado tan preciso como sea posible.

9.º Procedemos por *aproximaciones sucesivas*, es decir, considerando en primer lugar el fenómeno en su conjunto y haciendo voluntariamente caso omiso de los detalles, que serán tenidos en cuenta en sucesivas aproximaciones» (*Tratado de sociología general,* § 69).

Una vez definida a grandes rasgos la ciencia lógico-experimental, el problema que lógicamente se plantea —por utilizar el lenguaje de Pareto— es el de vincular la concepción de los actos lógicos y no-lógicos con esta definición de la ciencia lógico-experimental. Por extraño que parezca, ni el propio Pareto establece una relación explícita entre su teoría de actos no-lógicos y su teoría de la ciencia. Pero no es difícil descubrir esta relación.

En efecto, la mayoría de las acciones lógicas son las que están determinadas por el saber científico, es decir, en concordancia con uniformidades establecidas gracias a la ciencia lógico-experimental. La acción lógica es aquélla en la cual la relación subjetiva medio-fin está en correspondencia con la relación objetiva medio-fin. Ahora bien, ¿hay otro modo de asegurar este paralelismo que no sea el del conocimiento de las consecuencias que cierto acto acarrea, de los efectos de cierta causa, o, dicho en otros términos, el de las uniformidades establecidas por la ciencia lógico-experimental? La uniformidad es el hecho de que un fenómeno *A* aparece regularmente después del fenómeno *B*. Para actuar lógicamente, tenemos que saber qué consecuencias acarreará el acto *A* que realizamos, y precisamente la ciencia nos dirá que el acto *A* acarrea la consecuencia *B*.

Sin embargo, la ciencia no abarca al conjunto entero de las formas lógicas de conducta. La conducta de un banquero, de un especulador, de un general que prefiere ganar la batalla más que perderla, son normalmente lógicas, aunque no se deducen de uniformidades experimentales de orden científico. Pareto afirma de pasada que, en efecto, la mayoría de los actos lógicos son actos determinados por las uniformidades científicas, pero que muchos dominios de actos —político, militar, económico— implican formas de conducta lógica que están determinadas por razonamientos de inspiración científica que pro-

curan combinar eficazmente los medios en relación con los fines, sin que pueda afirmarse que esta combinación sea una deducción directa a partir de uniformidades experimentales. «Las acciones lógicas son muy numerosas en los pueblos civilizados. Los trabajos artísticos y científicos pertenecen a esta clase, al menos en lo que concierne a las personas que conocen estas dos disciplinas. Las acciones estudiadas por la economía política pertenecen también, en gran parte, a esta clase. Se debe incluir en ella, por otra parte, un cierto número de operaciones militares, políticas, jurídicas, etc.» (*Tratado de sociología general,* § 152). Pese a todo, sigue subsistiendo una solidaridad entre la concepción de los actos lógicos y la concepción de la ciencia lógico-experimental. Esta relación es indispensable, dada la definición misma de las acciones lógicas. Para caracterizarlas, Pareto habla «de operaciones que están lógicamente unidas con su fin, no solamente con respecto al sujeto que lleva a cabo estas operaciones, sino incluso para aquellos que tienen conocimientos más amplios» (*Tratado de sociología general,* § 154). Estos observadores que disponen de conocimientos más extensos no pueden ser sino los científicos. El progreso de la ciencia permite ampliar progresivamente la esfera de las formas de conducta humana que podrán recibir el calificativo de lógicas.

Tal como ha sido definida, la ciencia sólo cubre un dominio estrecho o limitado de la realidad. Estamos lejos de saber todo lo que ocurre en el mundo, por tanto, lejos de poder dominar el conjunto de los fenómenos naturales. Esto quiere decir que las formas de conducta no abarcan ni pueden abarcar más que una parte limitada del conjunto de la conducta humana. Si la condición para que una conducta sea considerada lógica es que podamos prever las consecuencias de nuestros actos y determinar también mediante el razonamiento los objetivos que queremos alcanzar, y si la ciencia a su vez no permite determinar los fines o conocer las consecuencias de nuestros actos sino en dominios limitados, la mayor parte de la conducta humana será necesariamente no-lógica. Por otra parte, para Pareto, el hecho de denominar no-lógica a una conducta no implica censurarla. Si hay alguna ironía, abierta u oculta, en la expresión «no-lógica», está dirigida únicamente contra los que, al mismo tiempo que actúan de manera no lógica, imaginan que lo hacen lógicamente. La ironía del observador no está encaminada a sugerir a los hombres que actúen lógicamente, sino sólo referida al hecho de que los hombres son tan irrazonables como razonadores. La característica fundamental de la naturaleza humana es dejarse llevar por el sentimiento, y ofrecer justificaciones pseudo-lógicas a sus actitudes sentimentales.

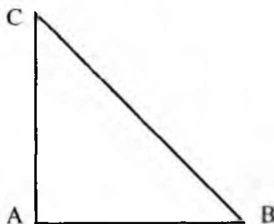
Es comprensible sin duda la razón de que Pareto despierte tantas antipatías y de que él mismo no haga nada por evitarlas. Su primera tesis es que todos los hombres quieren dar una apariencia lógica a formas de conducta que carecen de la sustancia correspondiente; la segunda es que el objetivo de la sociología es mostrar a los hombres que sus formas de conducta no son lógicas. Es evidente que el sociólogo que demuestre a los hombres lo que ellos no quieren ver se hará impopular, y Pareto lo habría admitido sin dificultad alguna. Pero me parece que no es imposible ofrecer una interpretación lógica de este deseo de impopularidad. Utilizando el método de Pareto, diremos que los hom-

bres que escriben pueden dividirse en dos categorías: los que escriben con el deseo consciente de ser populares, y los que escriben con el deseo consciente de ser impopulares. El deseo de impopularidad no es ni más ni menos lógico que el deseo de popularidad. Un autor puede experimentar un sentimiento de fracaso pese a las ediciones de varios cientos de miles de ejemplares de sus obras, y un sentimiento de éxito con ediciones de quinientos ejemplares. Pareto eligió conscientemente, y probablemente de manera lógica, el éxito del autor maldito. Pero por otra parte, no lo conquistó del todo.

El paralelo entre la concepción de la ciencia y la concepción de las acciones lógicas y no-lógicas nos recuerda en Pareto que la ciencia no determina lógicamente los fines. *No hay solución científica para el problema de la acción.* La ciencia no puede ir más allá de indicar los medios eficaces para alcanzar los objetivos: la determinación de objetivos no corresponde a su dominio. En último análisis, no hay solución científica para el problema de la conducta individual, como tampoco la hay para el problema de la organización social. Pareto responde por anticipado a todos los contemporáneos que proclaman constantemente que la ciencia exige tal o cual organización de la sociedad: la ciencia auténtica, y menos la pseudociencia, no puede enseñamos cuál es la solución del problema social.

2. *De las expresiones a los sentimientos*

Los datos del problema del estudio lógico o científico de las acciones no-lógicas pueden quedar representados en el esquema, ofrecido por Pareto en el capítulo II del *Tratado de sociología general:*



Para estudiar lógicamente las conductas no-lógicas, no conocemos directamente por observación más que los actos, por ejemplo *B*, y las expresiones *C* de los sentimientos «que se desarrollan a menudo en forma de teorías morales, religiosas y de otros tipos». El estado psíquico de los actores, por ejemplo *A*, escapa a la experiencia directa. Por lo tanto, el problema adopta la forma siguiente: ¿cómo explicar *C* y *B*, sobre todo *B*, es decir los actos, cuando no captamos directamente el factor *A*, es decir el estado anímico del actor?

«La tendencia muy marcada que tienen los hombres a tomar las acciones no-lógicas por aciones lógicas, los lleva a creer que *B* es un efecto de la «causa» *C*. De ese modo se establece una relación directa *CB*, en lugar de la rela-

ción indirecta que resulta de las dos relaciones *AB, AC*. En ocasiones, la relación *CB* existe verdaderamente, pero esto no ocurre con tanta frecuencia como se cree. El mismo sentimiento que impulsa a los hombres a abstenerse de realizar una acción *B* (relación *AB*), los empuja a crear una teoría *C* (relación *AC*). Uno tiene, por ejemplo, horror al homicidio *B*, y se abstendrá de él; pero dirá que los dioses castigan el homicidio, lo que constituye una teoría *C*» (*Tratado de sociología general,* § 162).

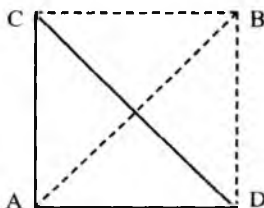
Así pues, la tendencia de los intérpretes será explicar las acciones mediante las teorías invocadas, o sea, explicar *B* por *C*. Pero al adoptar esta actitud son víctimas de la propensión humana a la racionalización, o por usar el lenguaje de Pareto, a la logicización. Engañados por el instinto razonador de los hombres, creen que sus actos están determinados auténticamente por las doctrinas invocadas, cuando en realidad lo que determina tanto a las acciones como a las expresiones es *A*, es decir el estado psíquico o los sentimientos del actor.

En un cierto sentido, la primera parte del *Tratado de sociología general* es una reflexión y un análisis, a veces circular, de las relaciones entre *A, C, B*, o *B, C, A*. En efecto, según Pareto, lo que determina a *C* y *B* es esencialmente *A*. La conducta de los hombres está determinada por su estado psíquico o por sus sentimientos, mucho más que por las razones que ellos mismos invocan. Sin embargo, no puede excluirse que *C*, es decir las teorías, ejerza una cierta influencia sobre *B*. A fuerza de convencerse de sus ideas, los hombres acaban por actuar también en función de las racionalizaciones; a fuerza de practicar un rito, acaban por reforzar las ideas mismas por las cuales comenzaron a explicar sus actos, de tal suerte que hay también una acción de *B*, en la medida en que *B* es un acto ritual, sobre *C*, es decir la doctrina. La acción de *B* sobre *C*, es en el fondo la acción a la cual se alude en la fórmula: «Tomad el agua bendita y acabaréis por creer», fórmula que es una versión simplificada o no lógico-experimental de la influencia del rito sobre la creencia.

El triángulo de la figura ofrece las tres series de relaciones que conviene analizar en detalle: la acción simultánea del estado psíquico sobre las expresiones y los actos, la acción secundaria de las expresiones sobre los actos, y la acción también secundaria de los actos sobre las expresiones, es decir sobre las racionalizaciones, las ideologías o las doctrinas.

En otra figura, un poco más desarrollada, Pareto considera no sólo el estado anímico *A* y las expresiones *C*, sino también otros dos factores, el culto, *B*, y los actos que esta vez reciben el nombre de D.

«Hasta cierto punto, se puede asimilar el culto de una religión a *B*, su teología a *C*. Ambas provienen de un determinado estado psíquico *A*».



Consideremos determinadas acciones *D* dependientes de este estado psíquico *A*. El culto *B* no actúa directamente sobre *D*, sino sobre *A* y de este modo sobre *D*; actúa incluso también sobre *C* y a la inversa, *C* actúa sobre *B*. Puede existir también una acción directa *CD*. La acción de la teología *C* sobre *A* es normalmente bastante débil; por consiguiente, muy débil también sobre *D*, puesto que la acción *CD* es, por lo general, igualmente débil. Se comete, pues, usualmente un grave error cuando se supone que la teología *C* es la causa de las acciones *D*. La proposición formulada a menudo: «Este pueblo actúa así porque cree esto», es válida en muy raras ocasiones; casi siempre es errónea. La proposición inversa: «El pueblo cree esto porque actúa de este modo», encierra por lo general una mayor proporción de verdad; pero su dependencia consiste en que son dos ramas de un mismo árbol.

Antes de la invasión de los dioses griegos, la antigua religión romana no tenía teología *C*; se reducía a un culto *B*. Pero este culto *B*, al reaccionar sobre *A*, influía con fuerza sobre las acciones *D* del pueblo romano. Y aún hay más. Cuando existe la relación directa *BD*, a los ojos de los modernos se presenta como manifiestamente absurda. Pero, por el contrario, la relación *BAD* podía ser en ciertos casos muy razonable y útil para el pueblo romano. En general, la teología *C* tiene sobre *D* una influencia directa aun más débil que sobre *A*. Es por tanto un grave error querer estimar el valor social de una religión considerando únicamente el valor lógico y razonable de su teología. Sin duda, si esta última se torna absurda hasta el punto de actuar poderosamente sobre *A*, actuará también poderosamente sobre *D*. Pero este caso se presenta pocas veces: sólo después de una modificación del estado psíquico *A*, los hombres se aperciben de ciertos hechos absurdos que se les habían escapado por completo en un principio.

«Estas observaciones son aplicables a todo tipo de teorías. Por ejemplo: sea *C* la teoría del libre cambio, *D* la adopción práctica del libre cambio en un país; *A* un estado psíquico determinado en gran parte por los intereses económicos, políticos y sociales de los individuos y de las circunstancias en las que viven. La relación directa entre *C* y *D* es generalmente muy débil. Actuar sobre *C* para modificar *D* no conduce más que a resultados insignificantes. Por el contrario, una modificación de *A* puede repercutir sobre *C* y sobre *D*. Se los verá cambiar, por tanto, al mismo tiempo, y un observador superficial podrá creer que *D* ha sido modificado por el cambio de *C*; pero un estudio más profundo mostrará que *D* y *C* no dependen directamente el uno del otro, sino que ambos dependen de una causa común *A*.

Las discusiones teóricas *C* no son pues, directamente, muy útiles para modificar *D*; indirectamente pueden ser útiles para modificar *A*. Pero para llegar a ello hay que recurrir a los sentimientos en mucha mayor medida que a la lógica y a los resultados de la experiencia. Expresaremos este hecho de una manera incorrecta, porque es demasiado absoluta, pero impactante, diciendo que, para actuar sobre los hombres, los razonamientos necesitan transformarse en sentimientos.

En Inglaterra, en nuestros días, la *práctica* del libre cambio *B*, seguida durante muchos años, ha influido sobre el estado *A* (intereses, etc.) y reforzado,

por consiguiente, este estado psíquico; de este modo, se ha opuesto a la introducción del proteccionismo» (*Tratado* de *sociología general,* §§ 165, 166, 167, 168).

A partir de este análisis simple y fundamental, la sociología de Pareto puede seguir dos caminos. Podríamos identificar a uno de ellos como la vía inductiva, que es la que siguió el propio Pareto en su *Tratado.* El otro es la vía deductiva, que es la que yo voy a seguir.

La vía inductiva consiste en buscar de qué modo, en la historia de las doctrinas, los actos no lógicos han sido conocidos o mal conocidos, disimulados y desfigurados, y cómo los hombres han desconfiado de la idea de acción no lógica y han preferido no elaborar la correspondiente teoría, pues al hombre, que por naturaleza es razonador y prefiere creer que su conducta es lógica y determinada por las teorías, no le gusta confesar que sus actos están movidos por sentimientos.

Más adelante, tras el estudio histórico de la interpretación de los actos no lógicos, Pareto realiza un análisis científico de las teorías que sobrepasan a la experiencia. Y el tema de su estudio son las metafísicas y las teorías cuyos objetos son inaccesibles para los procedimientos lógico-experimentales. Por ejemplo, las doctrinas del derecho natural, que pretenden determinar lo que debe ser el derecho al margen del tiempo y el lugar, sobrepasan a la experiencia, que sólo incluye la observación de lo que es y la deducción a partir de los hechos observados. Pareto dedica igualmente un capítulo a las teorías pseudo-científicas, que son muy abundantes. Después de estos tres capítulos intermedios, que ocupan unas trescientas páginas, aborda lo que será la esencia de la teoría de las acciones no lógicas: el estudio de los residuos y las derivaciones.

El segundo camino es el que el propio Pareto denomina deductivo, y de él afirma, al principio del capítulo VI acerca de los residuos, que sería más ventajoso utilizarlo en la exposición. Este método consiste en orientarse inmediatamente, si no hacia el estado psíquico, por lo menos hacia una realidad cercana a este estado psíquico, y en establecer una clasificación de los residuos que son las manifestaciones de los sentimientos y las causas principales de las acciones no lógicas. Se trata por tanto de averiguar lo que podemos conocer de *A* a sabiendas de que el estado psíquico o los sentimientos no están dados de modo directo. Dado que no conocemos directamente más que las expresiones, los actos o las conductas del culto, ¿cómo podemos remontarnos de las expresiones a las causas de éstas, de las teorías o los actos a los sentimientos y a los estados de espíritu que los determinan?

El método de Pareto consiste en estudiar un elevado número de expresiones, teorías, conductas extrañas, modalidades de cultos religiosos, prácticas de magia o de brujería, y comprobar que si esos actos o formas de conducta difieren entre sí y en apariencia implican una suerte de crecimiento anárquico, en un estudio más atento revelan una cierta consecuencia. Por ejemplo, constatamos en las civilizaciones más diversas que los hombres han asignado un valor benéfico o maléfico a ciertas cifras, a ciertos días y a ciertos lugares. En nuestras sociedades se afirma que el número 13 trae desgracia. Si una cena de

13 personas se celebra un viernes, las cosas se ponen aun peores; y si esta cena de 13 personas se realiza un viernes 13, la catástrofe es inminente. Se trata de fenómenos conocidos por todos, y que provocan una sonrisa; pero ello no impide que un ama de casa vacile en organizar una comida de 13 personas; no se trata, ciertamente, de que ella misma crea en dicha superstición, pero en todo caso no podría excluir que algunos de los invitados temiese al carácter maléfico del número 13, o del viernes 13. Igualmente es sabido que no se deben encender tres cigarrillos con el mismo fósforo. Se dice que el origen de esta superstición se remonta a la guerra del Transvaal. Los Boers, que gozaban entonces de la simpatía de la opinión mundial —las cosas han cambiado ahora—, tenían fama de ser tiradores excepcionales. Cuando veían en el sector enemigo por tercera vez la pequeña lumbre de un cigarrillo, su tiro era tan preciso que el fumador era abatido. No tengo constancia de que éste sea el origen auténtico del carácter maléfico del tercer cigarrillo encendido con el mismo fósforo; pero por hablar al estilo de Pareto, se trata evidentemente de uno de esos fenómenos no lógicos cuyas instancias aparecen en todas las sociedades. El rasgo común de todos estos ejemplos es la propensión a asignar un significado, benéfico o maléfico, por razones oscuras, a las cifras, los días, los lugares o las circunstancias.

He hablado de razones oscuras; Pareto hubiera dicho con una mayor precisión: Por razones indefinidamente renovadas, y que cambian de una sociedad a otra, hallamos siempre una razón pseudo-lógica para explicar por qué no debe frecuentarse tal lugar, por qué tal o cual cifra anuncia desgracias, y por qué ésta o aquélla circunstancia es señal de una próxima catástrofe.

Por supuesto cabe distinguir entre dos elementos del fenómeno observado: Una parte constante que será denominada *a* —que no hay que confundir con la *A*, que es símbolo del estado psíquico— y una parte variable *b*.

La parte constante es la propensión de los hombres a establecer relaciones entre las cosas, los números, los lugares y los significados felices o desgraciados, a conceder a ciertos hechos un valor de símbolo o de indicador.

El elemento variable es la razón que los hombres aducen en cada circunstancia para justificar esas relaciones. En nuestro tiempo, gracias a los progresos de la racionalidad occidental, no se suele pretender explicarlo todo; pero en general, en la mayoría de las sociedades hallamos razones que justifican una actividad de asociación. Esta actividad es el elemento constante del fenómeno, y la teoría explicativa es el elemento variable.

Por citar otro ejemplo: más o menos, en casi todas las sociedades, los hombres parecen experimentar repugnancia por lo que se denomina homicidio, pero, dependiendo de los siglos y las sociedades, se encontrarán motivos diferentes para explicar o justificar este rechazo. En algunos casos se dirá que Zeus prohibe el crimen, y en otros que la razón universal no tolera los atentados contra la dignidad de la persona humana. Las teorías que fundan la prohibición del asesinato son diferentes, pero hay en ellas un elemento constante: el rechazo de una cierta conducta; y el origen de este rechazo es un estado psíquico o un sentimiento. El fenómeno concreto ofrecido a la observación es el rechazo total del homicidio justificado mediante teorías concurrentes. El ob-

servador establece de modo analítico una distinción entre estas teorías justificativas que exhiben una diversidad anárquica, y los elementos constantes de los fenómenos, que se repiten en la medida suficiente para poder articular una clasificación general. Dado que es incómodo repetir constantemente «el elemento pedante del fenómeno concreto considerado» y gratuitamente inútil utilizar «*a*» para nombrar ese elemento constante, hablaré a partir de ahora del *residuo* para designar lo que acabo de analizar sin utilizar letras o expresiones complicadas. Por su parte, las diversas y abundantes teorías con las que se justifican los elementos constantes, serán denominadas *derivaciones*. Estas dos ideas de *residuo* y de *derivación*, deducidas así por vía analítica, son los dos conceptos fundamentales que constituyen el armazón de la primera parte del *Tratado de sociología general.*

Para determinar lo que son los residuos, escribe Pareto:

> «El elemento (*a*) corresponde tal vez a ciertos instintos del hombre, o mejor dicho de los hombres, porque (*a*) no tiene existencia objetiva, y difiere según los hombres; y probablemente porque corresponde a estos instintos es casi constante en los fenómenos. El elemento (*b*) corresponde al trabajo realizado por el espíritu para explicar el elemento (*a*). Por eso es mucho más variable, pues refleja el trabajo de la fantasía [...] Mas aunque la parte (*a*) corresponda a ciertos instintos, ello no quiere decir que los incluya a todos. Esto se ve claramente en la manera misma en que han sido hallados. Hemos analizado los razonamientos y buscado la parte constante. Por lo tanto, lo único que podíamos descubrir eran los instintos que originaban razonamientos, pero permanecían ocultos a nuestra indagación los que no estaban arropados por razonamientos. Por lo tanto, ahí quedaban los simples apetitos, los gustos, las disposiciones, y, dentro de los hechos sociales, esa importante clase denominada los *intereses*» (*Tratado de sociología general,* §§ 850-851).

Este breve texto es uno de los más importantes del *Tratado de sociología general.* Pareto pertenece a la categoría de los autores que se expresan con tanta mayor brevedad cuanto más importante es la cuestión examinada, y con más extensión cuando el tema es simple y el lector lo ha comprendido ya. Inagotable en los ejemplos y en las ilustraciones, Pareto es extremadamente conciso cuando se refiere a los elementos fundamentales de su pensamiento. Los dos parágrafos siguientes aportan la clave de su sistema intelectual. Pues revelan dos hechos esenciales:

Primero: los residuos no son los sentimientos o el estado psíquico *A*. Son los intermediarios entre el sentimiento que no conocemos directamente, o quizá ni siquiera indirectamente, y las expresiones o los actos, *C* y *B*.

Segundo: estos residuos están relacionados con los instintos del hombre, pero no los incluyen a todos, pues el método seguido sólo permite descubrir aquellos instintos que originan razonamientos.

En la clasificación de los cuatro tipos de acciones no lógicas, anteriormente ofrecida, la clase 3 se definía por la relación «sí-no», o existencia de una relación objetiva de los medios con los fines, pero no de una relación subjetiva. Esta clase 3 incluye los actos directamente adaptados, de tipo instintivo, que no determinan razonamientos, teorías y justificaciones. Si partimos de

las expresiones, las teorías y las justificaciones para remontarnos a los residuos que son las manifestaciones de los instintos, sólo podremos descubrir los instintos que generan razonamientos. Por lo tanto, fuera de los residuos, quedan aún apetitos, gustos y disposiciones.

Según yo creo, aunque Pareto no estableciera explícitamente una relación entre la tercera clase de acciones no lógicas y los apetitos, los gustos y las disposiciones, en el fondo se trataba del mismo fenómeno. Si nos gusta un plato, mientras no hagamos de ello una filosofía y nos limitemos a satisfacer nuestro gusto, puede muy bien existir una relación objetiva medios-fines, mas en ausencia de toda teoría justificativa y de todo razonamiento, la observación no podrá descubrir nuestro gusto a partir de expresiones y de manifestaciones. En cambio, si elaboramos teorías sutiles acerca de la superioridad de la cocina china sobre la cocina francesa, o inversamente de la cocina francesa sobre la cocina china, o incluso si concebimos complicadas teorías sobre las relaciones entre las satisfacciones del paladar y la higiene del cuerpo, entonces pasamos de la tercera a la cuarta clase de acciones no lógicas, la clase de los sí-sí sin correspondencia entre lo objetivo y lo subjetivo. El sociólogo paretiano podrá remontarse a ciertos residuos, mientras que si nos limitamos a comer bien, permaneceremos fuera del campo de estudio.

Creo, por tanto, que los tres términos —apetitos, gustos y disposiciones— están muy próximos entre sí, y que es necesario considerarlos en su sentido usual. El «apetito», es el deseo de determinada cosa. En la medida en que un individuo tiene apetito por cierta cosa y lo satisface sin discusiones, sin controversias y sin explicaciones, no tiene sentido plantear interrogantes acerca de los residuos. Asimismo, los gustos son preferencias y las disposiciones son tendencias. Deseo definido, preferencia, tendencia —tal sería la distinción relativa entre apetitos, gustos y disposiciones—. En general, estos tres términos se aplican a la conducta humana en la medida en que ésta es una búsqueda de ciertos bienes y de ciertas satisfacciones más o menos definidas. Estos apetitos, gustos y disposiciones son comparables a los instintos animales, con la salvedad de que en los hombres el desarrollo de la civilización los transforma, elabora y diversifica al extremo de que no siempre están adaptados, como parece ser el caso de la mayoría de las formas de conducta animal llamadas instintivas.

Pareto situó también a los intereses fuera de los residuos. Esta idea del interés es resultado del análisis económico que fue el primer campo de investigaciones cultivado por el autor del *Tratado de sociología general.* A mi juicio, en el pensamiento de Pareto el interés proviene de la toma de conciencia de un objetivo que el individuo se propone alcanzar. Elevar todo lo posible el caudal monetario es un interés que, por otra partc, suele suscitar frecuentemente formas de conducta lógicas. Pero junto al «interés económico», puede haber un «interés político». Un hombre cuyo objetivo es adueñarse del poder se conduce de manera interesada, y su conducta difiere de las formas de conducta no lógicas determinadas por los residuos. Cuando llegue el momento de la síntesis sociológica, tendremos que considerar no sólo los residuos, sino también las formas de conducta determinadas en profundidad por los instintos, los apetitos, los gustos, las disposiciones, y los intereses.

Para completar este análisis queda por dilucidar la relación entre el residuo y el estado psíquico o sentimiento *A*. Pareto se expresa a veces como si los residuos y los sentimientos se confundieran. Sin embargo, no cabe la menor duda de que en su pensamiento establece una distinción doble. Por una parte, los residuos están situados a una mayor proximidad de los actos o de las expresiones que la de los sentimientos, pues los hallamos a partir de un análisis de estos actos o expresiones. Por otra parte, los residuos no son realidades concretas, sino conceptos analíticos creados por el observador para explicar fenómenos. No es posible ver o aprehender residuos como se ve una mesa, o incluso como se experimentan sentimientos. Por lo demás, Pareto se muestra muy concreto en estos puntos: «Es necesario no confundir los residuos (*a*) con los sentimientos ni con los instintos a los que corresponden. Los residuos (*a*) son la manifestación de estos sentimientos y de estos instintos, del mismo modo que la elevación del mercurio, en el tubo de un termómetro, es la manifestación de un aumento de la temperatura. Sólo de manera elíptica, para abreviar el discurso, decimos, por ejemplo, que los residuos, además de los apetitos, los intereses, etc., representan un papel fundamental en la determinación del equilibrio social. Así, decimos que el agua hierve a 100 grados. Las proposiciones completas serían: "Los sentimientos o los instintos correspondientes a los residuos, además de los que corresponden a los apetitos, los intereses, etc. representan un papel fundamental en la determinación del equilibrio social. El agua hierve cuando el estado calorífico alcanza una temperatura indicada por 100 grados del termómetro centígrado"» (*Tratado de sociología general,* § 875).

Señalemos finalmente, como aspecto fundamental para una comprensión exacta de este pensamiento, que los residuos son conceptos analíticos para uso del sociólogo y no del psicólogo. Pareto afirma que el estudio de los propios sentimientos corresponde al psicólogo y no al sociólogo. Ciertamente, los residuos corresponden a algo que está en la naturaleza de la conducta humana, pero ese algo se define mediante un concepto analítico que ha sido forjado con el fin de comprender el funcionamiento de la sociedad. En los §§ 879 a 884 establece Pareto una aproximación interesante entre las raíces verbales a las cuales se remonta el filólogo y los residuos a los cuales se remonta el sociólogo[1]. Según esta comparación, los residuos son las raíces comunes de un gran

[1] «Al llegar a este punto, tal vez haya advertido ya el lector que estas investigaciones tienen cierta analogía con otras que son habituales en filología; o sea, descubrir las raíces y las derivaciones de las que provienen las palabras de una lengua. Esta analogía no es artificial, pues proviene del hecho de que, tanto en un caso como en el otro, se trata de productos de la actividad del espíritu humano, que tienen un proceso común.

Pero esto no es todo, pues hay también analogías de otro género. La filología moderna sabe muy bien que el lenguaje es un organismo que se desarrolla de acuerdo con sus propias leyes, y que no ha sido creado artificialmente. Sólo ciertos términos técnicos, como oxígeno, metro, termómetro, etc., son el producto de la actividad lógica de los sabios y corresponden a las acciones lógicas en la sociedad, mientras que la formación de la mayoría de las palabras utilizadas por el vulgo corresponden a acciones no lógicas. Ya es hora de que la sociología progrese, y procure alcanzar el nivel en que se encuentra la filología» [*Tratado de sociología general* en (*Escritos sociológicos*), tr. M.ª Luz Morán, Madrid: Alianza, 1987, §§ 879 y 883].

número de formas de conducta o de expresiones. Por lo tanto, en tanto que tales, tienen el mismo carácter abstracto que las raíces verbales descubiertas por el lingüista, que no son datos concretos y sin embargo tampoco son ficciones, puesto que permiten la comprehensión.

3. *Residuos y derivaciones*

La teoría de los residuos desemboca en una clasificación que se presenta como una especie de análisis teórico de la naturaleza humana para uso de los sociólogos. Pareto distingue ante todo seis clases de residuos, luego divide cada clase en varios géneros, y finalmente divide a su vez en especies algunos de estos géneros. La distinción más importante es sin duda la que se refiere a las seis clases, con significados y alcances múltiples. Esta seis clases son las siguientes:

— La primera es «el instinto de las combinaciones».
— La segunda, «la persistencia de los conglomerados».
— La tercera, «la necesidad de manifestar sentimientos mediante actos externos».
— La cuarta «los residuos en relación con la sociabilidad».
— La quinta se denomina «integridad del individuo y de sus dependencias.
— La sexta, «los residuos sexuales».

Puede observarse inmediatamente que la palabra residuo figura en ciertas clases en la definición, mientras que en otras el término utilizado es instinto o necesidad. Por tanto, estas seis clases son heterogéneas al parecer, y no todas tienen la misma categoría. Las más importantes son con mucho las dos primeras, que actuarán solas o casi solas en la segunda parte del *Tratado,* cuando se trate de componer una síntesis.

1. La primera clase de residuos está formada por los residuos correspondientes al «instinto de las combinaciones». Pareto utiliza para definirla el término instinto, que remite a lo que hay de más profundo en el hombre —esto es, más allá de los residuos, a los sentimientos—. El instinto de las combinaciones, en el sentido más general del término, es la tendencia a establecer relaciones entre las ideas y las cosas, a extraer las consecuencias de un principio ya formulado, a razonar bien o mal. Porque hay un instinto de las combinaciones el hombre es hombre; por él hay acciones, expresiones, teorías, justificaciones, y subsidiariamente existe el *Tratado de sociología general,* que es manifiestamente una consecuencia, no inevitable, pero comprobada, del instinto de las combinaciones.

El instinto de las combinaciones comporta, como uno de sus géneros, «la necesidad de desarrollos lógicos». Por tanto, este instinto está a la base del progreso intelectual de la humanidad, del desarrollo de la inteligencia y la civilización. Las sociedades más brillantes, que no son necesariamente las más morales, son aquéllas en las que abundan los residuos de la primera clase. La

Atenas del siglo V antes de nuestra era, o la Francia de principios del siglo XX, son, según Pareto, sociedades colmadas de residuos de la primera clase. Había menos residuos de primera clase en Esparta y en la Prusia del siglo XVIII. Son inmediatamente evidentes las consecuencias políticas determinadas por la frecuencia variable de los residuos de la primera clase.

La clase del «instinto de las combinaciones» se descompone a su vez en varios géneros que vale la pena examinar. El primero, que es el más simple y más abstracto, es «el instinto de las combinaciones en general», es decir no especificado. El segundo es «el instinto de las combinaciones de las cosas semejantes o contrarias». La mayoría de las operaciones mágicas implican combinaciones de este tipo. Se define el tercer género como «el poder misterioso de ciertas cosas o de ciertos actos». El cuarto se titula «necesidad de unir los residuos», el quinto «necesidad de desarrollos lógicos», y el sexto «fe en la eficacia de las combinaciones».

El quinto género, la «necesidad de desarrollos lógicos», cubre la mayoría de los residuos que determinan las derivaciones. Esta necesidad de desarrollo lógico explica la renovación constante de las teorías y el progreso de las ciencias.

Es evidente sin duda que una conducta lógica puede estar determinada también por los residuos, que a su vez son expresión de los instintos o de los sentimientos. La conducta lógica puede tener como origen los sentimientos si, gracias a la toma de conciencia de las relaciones medios-fines, el actor está en condiciones de prever las consecuencias reales de los medios que está utilizando y de establecer una correlación entre la relación subjetiva y la objetiva.

Observemos igualmente que el mismo instinto de las combinaciones puede estar así en el origen de las conductas no lógicas, como la magia, y también en lo que es la característica misma de la conducta lógica, es decir, la ciencia.

2. La segunda clase de residuos es la contrapartida de la primera. Si el instinto de combinación es lo que impide al hombre instalarse de una vez por todas en un cierto modo de acción o de sociedad, provocando con ello el desarrollo incesante de los conocimientos y la renovación permanente de las creencias, la persistencia de los agregados, que Pareto no denomina instinto, es comparable a la inercia. Es la tendencia humana a mantener las combinaciones que han sido formadas, a rechazar los cambios y a aceptar definitivamente los imperativos:

> «Ciertas combinaciones constituyen un agregado de partes estrechamente unidas como en un cierto cuerpo, que de ese modo acaba por adquirir una personalidad semejante a la de los seres reales. Estas combinaciones pueden ser reconocidas a menudo por tener un nombre propio distinto de la simple enumeración de las partes [...] Una vez que el agregado ha sido constituido, se pone en marcha un cierto instinto que se opone con fuerza variable a la separación de los elementos que han quedado unidos de este modo; y si la separación no puede ser evitada, procura disimularla conservando un simulacro de agregado. *Grosso modo*, este instinto admite una comparación con la inercia mecánica. Igualmente se opone al movimiento impartido por otros instintos. De aquí nace la gran importancia social de los residuos de la segunda clase» (*Tratado de sociología general*, §§ 991 y 992).

Así pues, la segunda clase forma con la primera un par de términos opuestos. Estas dos tendencias fundamentales tienen un significado social que es inmediatamente evidente. El uno impulsa al cambio y a la renovación; el otro a la estabilidad y a la conservación. Uno incita a construir edificios intelectuales, y el otro a estabilizar las combinaciones. Pareto observa que las revoluciones cambian a las personas de los gobernantes, a las ideas en cuyo nombre gobiernan e incluso a la reorganización de los poderes públicos, con más facilidad que las costumbres, las creencias y las religiones. Y es que lo que pertenece al orden de las costumbres, de la organización familiar y de las creencias religiosas, constituye el fondo de la sociedad, y es mantenido por la persistencia de los agregados. Las transformaciones violentas deseadas por los políticos se enfrentan con la resistencia de los residuos de la segunda clase.

Como hizo con los residuos de la primera clase, Pareto establece una clasificación de los diferentes géneros de la segunda clase, distinguiendo en concreto la persistencia de las relaciones entre los vivos y los muertos, o entre un muerto y las cosas que éste poseyó durante su vida. En general, las relaciones de un hombre con otros hombres y de los hombres con los lugares son ejemplos típicos de residuos que tienden a persistir en los agregados. El hecho de que tantas sociedades entierren a los muertos con sus bienes ilustra esta solidez de los vínculos anudados entre una persona y las cosas que le pertenecieron. Asimismo, puede darse la persistencia de una abstracción. Los que hablan de la Humanidad, del Progreso o de la Historia están movidos por residuos de la segunda clase que pertenecen al género «persistencia de una abstracción» o «personificación». Cuando decimos que el Progreso exige, o que el Derecho impone que [...], y, tomando en serio la palabra abstracto, atribuimos un significado a la mayúscula, lo que está actuando en nosotros es un residuo de la persistencia de los agregados que nos incita a tratar a una abstracción como si fuera una realidad, a personificar una idea, y, en definitiva, a atribuir una voluntad a estas abstracciones personificadas.

Las clases de residuos 3 y 6 son las más simples y las que Pareto trata con mayor brevedad.

3. La clase 3 lleva por título «necesidad de manifestar sentimientos por actos externos». Esta necesidad se traduce en un acto ritual, por ejemplo el aplauso, destinado a manifestar un senti-miento favorable. El aplauso no es una manifestación de aprobación en todas las sociedades, y los gestos, silbidos o ruidos mediante los cuales se expresa la aprobación o la desaprobación varían de una sociedad a otra. La diversidad de estas manifestaciones constituye el elemento variable (*b*), mientras que el elemento común (*a*) o residuo es la necesidad más o menos profunda de manifestar los propios sentimientos. Pareto no indica más que dos géneros de esta tercera clase: uno de ellos es simplemente la necesidad de actuar que se manifiesta mediante combinaciones, y el otro la exaltación religiosa. No hay dificultad alguna en imaginar, a lo largo de todas las sociedades antiguas o modernas, las innumerables circunstancias en que esta necesidad de manifestar los sentimientos se exterioriza libremente. En nuestra época, los espectáculos deportivos y las manifestaciones políticas ofrecen ocasiones favorables.

4. La última clase que Pareto incluye en su clasificación de los residuos es la clase de los «residuos sexuales». Nos encontramos aquí en los límites del instinto —es decir, de una realidad que, como tal, no corresponde al campo de estudio de la sociología—. La clasificación de los residuos no conserva los instintos en estado puro. Así, Pareto escribe: «El simple apetito sexual, por muy poderosamente que actúe sobre la raza humana, no debe retener nuestra atención aquí» (*Tratado de sociología general,* § 1.324). Por tanto, una buena parte de las formas de conducta regidas por el instinto sexual no corresponde al análisis del sociólogo; pero hay unas ciertas formas de conducta vinculadas con estos residuos que sí le interesan. «Debemos estudiar al residuo sexual de los razonamientos y las teorías. En general, este residuo y los sentimientos en los que se origina aparecen en un gran número de fenómenos; pero a menudo están disimulados, especialmente en los pueblos modernos» (*Ibíd.*).

Los apóstoles de la virtud eran uno de los blancos favoritos de Pareto. Detestaba a las asociaciones y a los hombres que hacían campaña contra las publicaciones licenciosas, y en general a los defensores de las costumbres puritanas. Varias decenas de páginas se ocupan de lo que Pareto llama «la religión de la virtud», vinculada por complementaridad, oposición o negación con los residuos sexuales. Este ejemplo ayuda a comprender la idea de residuos, y el vínculo existente entre los instintos y los residuos. En la medida en que los hombres satisfacen sus apetitos, no interesan al sociólogo a menos que elaboren una filosofía o una moral de la conducta relacionada con la sexualidad. Asimismo, en los parágrafos consagrados a los residuos de la sexta clase, se ocupa simultáneamente de la religión de la virtud y de las religiones propiamente dichas, pues todas las creencias han adoptado y predicado una cierta actitud con respecto a la sexualidad[2].

5. La clase 4 es la clase de los «residuos en relación con la sociabilidad». Pareto la define en los siguientes términos:

> «Esta clase está constituida por residuos relacionados con la vida social. Se pueden incluir también aquí los que tienen relación con la disciplina si se admite que los sentimientos correspondientes son reforzados por la vida en sociedad. En este sentido se ha observado que todos los animales domésticos, excepto el gato, vivían en sociedad cuando eran libres. Por otra parte, la sociedad es imposible sin cierta disciplina, y por consiguiente la afirmación de una sociabilidad y la de una disciplina mantienen inevitablemente ciertos puntos de contacto» (§ 1.113).

Por lo tanto, la clase 4 y los residuos relacionados con la sociedad y con la disciplina, tienen cierta relación con la clase 2, la persistencia de los agregados. Pero las definiciones de una y otras son distintas, y las clases difieren en ciertos puntos.

---

[2] No es posible comprender este punto del pensamiento de Pareto si no se recuerdan sus convicciones profundamente liberales. Del mismo modo, Pareto asumió la defensa del clero católico perseguido en Francia por los radicales y el bloque de las izquierdas a principios de este siglo, o de los socialistas perseguidos en Italia en 1898. Pareto está esencialmente en contra de todas las inquisiciones. El libro de GIUSEPPE LA FERIA, *Vilfredo Pareto, filósofo volteriano,* Florencia, La Nuova Italia, 1954, muestra bien a las claras esta faceta de la personalidad del autor del *Tratado de sociología general.*

Los diferentes géneros que Pareto distingue permiten precisar aún más esta clase de residuos. El primero es el de las «sociedades particulares». Pareto alude aquí al hecho de que todos los hombres tienden a crear asociaciones, sobre todo asociaciones voluntarias, externas a los agrupamientos primarios en los que están inicialmente integrados. Estas asociaciones tienden a evocar sentimientos de fidelidad y de lealtad que determinan su persistencia en el ser de los hombres. El ejemplo más simple es el de una asociación deportiva. En los años de mi juventud, los parisinos se dividían en partidarios del Racing Club de Francia y partidarios del Stade Français. Incluso los que no practicaban ningún deporte estaban vinculados por sentimientos espontáneos referidos al Racing o al Stade. El patriotismo «stadista» o el patriotismo del Racing determinaban que los encuentros de los dos equipos estuvieran rebosantes de público. El ejemplo es al mismo tiempo irónico y serio. Las asociaciones voluntarias perduran sólo por la adhesión que les testimonian los que forman parte de ellas. Personalmente, por razones que ni yo mismo conozco bien, he conservado un patriotismo «stadista». Cuando el equipo del Stade se enfrenta con el Racing, la victoria del primero me aporta cierta satisfacción. No veo que esta fidelidad responda a ninguna razón lógica. Pero sí veo en ella un ejemplo de la adhesión a sociedades particulares, y de ello extraigo la conclusión de que estoy dotado de numerosos residuos de la cuarta clase.

El segundo género mencionado por Pareto es la «necesidad de uniformidad». Esta necesidad es sin duda una de las más difundidas e intensas en los seres humanos. Cada uno de nosotros tiende a pensar que su propio modo de vivir es el adecuado. Ninguna sociedad puede existir si no impone a sus miembros ciertos modos de pensar, de creer y de actuar. Pero como toda sociedad establece la obligación de vivir de un cierto modo, todas tienen también tendencias a perseguir a los heréticos. La necesidad de uniformidad es el residuo a partir del cual se desarrollan las persecuciones de los disidentes, tan frecuentes en el curso de la historia. Esta tendencia a perseguir a los heréticos, es, por otra parte, igualmente característica tanto de los librepensadores como de los creyentes. Los ateos que persiguen a los sacerdotes con su desprecio y los racionalistas que denuncian las supersticiones exhiben esta necesidad de uniformidad que persiste en las agrupaciones cuyo dogma oficial es la libertad de creencias. Así como los psicoanalistas hablan de las trampas tendidas por los complejos, Pareto podía hablar de las trampas de los residuos.

El tercer género se caracteriza por los fenómenos de «compasión y crueldad». La relación entre este género y los restantes residuos vinculados con la sociedad no es tan clara como en los casos precedentes. De hecho, Pareto analiza los sentimientos de piedad hacia uno mismo referidos al prójimo, la repugnancia instintiva ante el sufrimiento en general, y la repugnancia razonada ante los sufrimientos inútiles. Indica que un cierto rechazo del sufrimiento del prójimo es algo perfectamente normal, y que la benevolencia debería inclinarnos a aliviar en la medida de lo posible el dolor de nuestros semejantes. Pero cree que estos sentimientos de compasión pueden llegar a ser excesivos, y condena la indulgencia que, en su opinión, mostraban los tribunales de su tiempo ante los anarquistas y los asesinos. Pareto multiplica las manifestaciones

irónicas respecto de las personas humanitarias que acaban por pensar únicamente en los sufrimientos de los asesinos y no en los de sus víctimas. «Es indudable que, desde hace un siglo y hasta el momento actual, la represión de los delitos es cada vez más blanda. No pasa un año sin que se aprueben nuevas leyes en favor de los delincuentes, al mismo tiempo que las que están en vigencia son aplicadas por los tribunales y el jurado con indulgencia cada vez mayor. Parece, pues, que la compasión hacia los delincuentes aumenta, y disminuye la que suscitan sus víctimas» (§ 1.133). El humanitarismo exagerado es uno de sus blancos favoritos. Pareto justifica su crítica afirmando que a menudo estos abusos de la sensibilidad y la compasión son la antesala del exterminio. Cuando una sociedad ha perdido el sentido de la disciplina colectiva, se aproxima una revolución, que provocará el trastocamiento de los valores. La indiferencia ante el sufrimiento del prójimo reemplazará a la debilidad inspirada en una compasión ciega, y una autoridad fuerte ocupará el lugar de la disgregación de la disciplina. Es evidente que Pareto no hace una apología de la brutalidad, y que, por el contrario, procura demostrar que ambas actitudes extremas, humanitarismo o crueldad, constituyen una amenaza para el equilibrio social. Sólo una actitud mesurada puede evitar la desgracia. «El sentimiento propio de los seres fuertes, enérgicos, que saben lo que quieren y son capaces de detenerse en el punto preciso que consideran útil alcanzar, es la repugnancia razonada ante los sufrimientos inútiles», escribe al comienzo de un parágrafo que resume bastante bien su ideal moral. «Por instinto, los súbditos de un gobierno comprenden muy bien la diferencia entre este género de compasión y el anterior. Respetan, estiman, y aman la compasión de los gobiernos fuertes; critican y menosprecian la compasión de los gobiernos débiles. Para ellos, la segunda actitud es cobardía, la primera, generosidad. Aquí, el término *inútil* es subjetivo: designa un sentimiento de quien lo utiliza. En algunos casos, puede también saberse que ciertas cosas son objetivamente *inútiles* para la sociedad, pero en muchos otros permanece la duda; y la sociología está muy lejos de haber avanzado lo suficiente para poder resolver este problema. No obstante, deducir de una posibilidad eventual y lejana, de una utilidad cualquiera, que los sufrimientos infligidos son útiles, sería un razonamiento erróneo. Es necesario decidirse de acuerdo con las probabilidades mayores o menores. Es evidente que sería absurdo afirmar que puede ser útil matar al azar a un centenar de personas, porque tal vez haya entre ellas algún futuro asesino. Por el contrario, no es posible evitar la duda ante el usual razonamiento que justificaba las persecuciones contra las brujas afirmando que entre ellas había un elevado número de criminales vulgares. Tal vez perdurara esa duda si no hubiese un medio para distinguir entre la envenenadora y la mujer histérica que cree tener relaciones con el diablo. Pero como existe este medio, no hay lugar para la duda, y los sufrimientos infligidos son objetivamente inútiles. No es éste el lugar para continuar el desarrollo de estas consideraciones, que nos apartan de la cuestión de los residuos para transportamos al problema de las acciones lógicas» (§ 1.144).

El género número 4 es la «tendencia a imponerse uno mismo un mal por el bien de otro», o, dicho en términos vulgares, la devoción que impulsa a los

individuos a sacrificarse en beneficio del prójimo. En el sistema de pensamiento de Pareto, la devoción a los otros que se traduce en un sacrificio que uno mismo se impone es un acto no lógico. Los actos interesados, en los cuales el actor combina los medios a fin de alcanzar la mayor satisfacción para sí mismo, son actos lógicos; por el contrario, el sacrificio en beneficio del prójimo es generalmente un acto no-lógico. Esta observación muestra claramente que denominar no lógico a un acto no significa minusvalorarlo. Es afirmar simplemente que el determinante de este acto expresa sentimientos que a menudo no son conocidos claramente por los propios actores. Sin embargo, agrega Pareto que es pesimista, no debe creerse que los individuos de la clase dominante que abrazan el partido de la clase inferior actúan siempre en función de esta tendencia a imponerse uno mismo un mal para bien del prójimo. Los burgueses que se unen a los partidos revolucionarios, buscan a menudo conquistar ventajas políticas o financieras. Son personas interesadas, y representan la comedia del desinterés. «Hoy, los industriales y los financieros han descubierto que pueden obtener beneficios aliándose con los socialistas. Vemos el caso de industriales y banqueros millonarios reclamando «leyes sociales», y sería increíble pensar que están movidos por el más puro amor al prójimo, y que inflamados por este amor arden en deseos de compartir sus bienes. Mas convendría prestar atención a lo que ocurriría después de la adopción de esas "leyes sociales" para comprobar que su riqueza no había disminuido, sino aumentado por el contrario; de manera que en realidad nada han dado al prójimo los tales millonarios: más bien le han quitado algo» (§ 1.152).

Ciertamente, es raro que los jefes de los partidos revolucionarios sean absolutamente cínicos, pues el hombre no puede vivir en el desdoblamiento del cinismo integral, el hombre que predica doctrinas revolucionarias, de derecha o de izquierda, acaba por creer en ellas, aunque sólo sea para asegurar el equilibrio y la paz de su conciencia. Pero no está demostrado que lo que anime a este individuo sea exclusivamente el amor a sus semejantes; es posible que lo engañen sus residuos y sus derivaciones, residuos que lo impulsan hacia la carrera política, derivaciones que le infunden la ilusión de que por medio del idealismo adopta actitudes favorables a las reformas o a la revolución.

El género siguiente, el número 5, es el de los sentimientos vinculados con la jerarquía, es decir la deferencia del inferior para con el superior, y la benevolencia y la protección, unidas al dominio y el orgullo, del superior con respecto al inferior; en suma, los sentimientos que experimentan unos respecto a otros los miembros de una colectividad situados en distintos niveles de la jerarquía. Es perfectamente concebible que una sociedad jerarquizada no pudiese perdurar si los inferiores no se viesen impulsados a obedecer, y si los que mandan no estuviesen movidos tanto a exigir la obediencia de los inferiores como a manifestarles benevolencia. «Los sentimientos de jerarquía, tanto por parte de los inferiores como de los superiores, se observan ya en los animales, y están muy difundidos en las sociedades humanas. Parece incluso que cuando estas sociedades son un tanto complejas, no podrían perdurar sin estos sentimientos. La jerarquía se transforma, pero en todo caso persiste siempre en las sociedades que aparentemente proclaman la igualdad de los individuos. Se

constituye en ellas una especie de feudalismo temporal que va de los grandes políticos a los individuos más humildes» (§ 1.153).

El último género, sobre el cual Pareto insiste mucho, está formado por el conjunto de los fenómenos de «ascetismo». «Se observa en los hombres un género especial de sentimientos, que no tiene correspondencia en los animales, y que impulsa al individuo a infligirse sufrimientos, abstenerse de placeres, sin ningún fin de utilidad personal, a rechazar el instinto que empuja a los seres vivos a buscar las cosas agradables y a rehuir las desagradables. Es el núcleo de fenómenos incluidos bajo el rótulo gencral de ascetismo» (§ 1.163). A Pareto no le gustan los ascetas. Se burla de ellos, y los contempla con una mezcla de asombro, indignación y admiración. El sociólogo de la objetividad pierde su neutralidad ante los ascetas.

De acuerdo con su método, Pareto examina los fenómenos de ascetismo —desde las instituciones de los espartanos hasta los místicos cristianos y los adversarios de la literatura no comprometida o de mero entretenimiento— y llega a la conclusión de que esta abundancia de fenómenos implica un elemento común, una parte constante que aparece en los sufrimientos que los hombres se infligen a sí mismos. La definición que nos ofrece Pareto del ascetismo nos recuerda bastante la filosofía de Durkheim. Es inevitable que los individuos se vean obligados a refrenar muchos de sus deseos porque no pueden dar cumplimiento a todos. Por naturaleza, los hombres tienen deseos tan amplios que jamás poseen recursos suficientes para satisfacerlos a todos. Los sentimientos que dictan una disciplina de los deseos, tal como la inclinación a la devoción o el sacrificio, son socialmente útiles. Pero cuando estos sentimientos se desarrollan exageradamente, desembocan en el ascetismo, que no es útil para nadie, y que a los ojos del sociólogo aparece como una ampliación patológica de la disciplina de los deseos. «Los actos del ascetismo son en gran parte actos que tienen un residuo inherente a la vida social, y que siguen persistiendo cuando han dejaron de ser útiles; o bien adquieren una intensidad tal que los lleva más allá del punto en que serían útiles. Por consiguiente, el residuo del ascetismo debe ser colocado entre los residuos relacionados con la sensibilidad, representando incluso on frecuencia una hipertrofia de los sentimientos de sociabilidad» (§ 1.171).

La mayoría de estos géneros de residuos de la cuarta clase, excluidas las formas extremas de la compasión y el ascetismo, cumplen en general una función social conservadora. A causa de este sesgo, los residuos de la cuarta clase están vinculados con los residuos de la segunda, es decir los relacionados con la persistencia de los agregados. Cuando en la segunda parte del libro, Pareto pasa a considerar los sentimientos o residuos que varían simultáneamente en el curso de la historia, reúne a menudo los residuos de la segunda y de la cuarta clase: los sentimientos propios del conservadurismo religioso y los del conservadurismo social. La persistencia de los agregados religiosos determina que las religiones perduren; y los sentimientos vinculados con la jerarquía determinan la permanencia de las estructuras sociales. Sin embargo, la correspondencia no es total. La compasión y el ascetismo pueden ser socialmente perjudiciales.

6. La quinta clase es definida como la «integridad del individuo y de sus dependencias», a lo cual Pareto añade: «El conjunto de los sentimientos denominados "los intereses" tiene la misma naturaleza que los sentimientos a los cuales corresponden los residuos del presente género. Por tanto, en rigor, debería formar parte de este mismo; pero poseen tan considerable importancia intrínseca para el equilibrio social, que es útil considerarlo aparte de los residuos» (§ 1.207).

Puesto que el individuo se ve conducido espontáneamente por el instinto de desear cosas agradables, quien se esfuerza por obtener el máximo de satisfacciones y combina racionalmente los medios para alcanzar ese fin actúa de manera lógica. De manera análoga, si es normal que el hombre desee el poder, el político que combina astutamente los medios con el fin de adueñarse del poder, actúa lógicamente. Los intereses, definidos por la riqueza y el poder, son por tanto los orígenes y los determinantes de un amplio sector de actos lógicos. Los residuos de la integridad del individuo y de sus dependencias son la contrapartida, en el orden no-lógico, de lo que es el interés en la esfera de lo lógico. Dicho en otras palabras, cuando el individuo se afirma egoístamente a sí mismo a partir de residuos y de sentimientos, está actuando de manera no-lógica, y cuando se esfuerza por adquirir riqueza y poder lo está haciendo de manera lógica.

En realidad, los géneros de esta quinta clase no armonizan fácilmente con esta concepción general. El segundo género, «el sentimiento de igualdad en los inferiores» es fácilmente comprensible, porque este sentimiento impulsa a los inferiores a reivindicar la igualdad con los superiores. Es la contrapartida de los sentimientos vinculados con la jerarquía, que imponían la aceptación de la desigualdad, y un residuo cuya expresión es una reivindicación general de igualdad. Pero «este sentimiento es también a menudo una defensa de la integridad del individuo que pertenece a una clase inferior, y un modo de elevarlo a una clase superior. Se obtiene este resultado sin que el individuo que experimenta ese sentimiento tenga conciencia de la diversidad existente entre el fin real y el fin aparente. En lugar de su propio interés, destaca el de su clase social, simplemente porque este es el modo usual de expresarse» (§ 1.220)[3].

---

[3] Al estudiar este género de residuos, Pareto realiza un análisis implacable e interesante de las reivindicaciones igualitarias, cuya hipocresía procura desenmascarar. Gustosamente habría dicho, como G. ORWELL en *Granja de animales* que todos los igualitaristas suscriben esta fórmula: «Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros». Y así, Pareto escribe: «Los reclamos de igualdad ocultan casi siempre reclamos de privilegios» (§ 1.222). «Se habla de la igualdad para conquistarla en general. Se establecen luego una infinidad de distinciones para negarla en particular. Debe pertenecer a todos, pero se concede únicamente a algunos» (§ 1.222). «Entre nuestros contemporáneos, la igualdad de los hombres es un artículo de fe; pero ello no impide que en Francia y en Italia haya enormes desigualdades entre los «trabajadores conscientes» y los «trabajadores no conscientes», entre los simples ciudadanos y los que están protegidos por diputados, senadores y grandes electores. Hay estafadores a quienes la policía no se atreve a tocar, porque reclamarían la protección de los legisladores o de otros grandes personajes» (§ 1.223). Estas observaciones culminan en una elocuente crítica de la hipocresía social, en una comprobación de la distancia entre los ideales proclamados por una sociedad y su realidad cotidiana.

En rigor, también el tercer género podría ser incluido en la definición general; pero Pareto lo define como «el restablecimiento de la integridad mediante operaciones referidas a los sujetos que han sufrido alteración». Los fenómenos en que Pareto piensa son los que podrían ser denominados, en general, *ritos de purificación,* que son comunes en las religiones, pero que pueden existir en otros ámbitos. En Francia, a principios de siglo, cuando Gustave Hervé, en aquella época revolucionaria extremista, y antes de convertirse durante la guerra de 1914-1918 en un ciudadano ultra-patriota, declaraba en un artículo que era necesario «arrastrar la bandera por el estiércol», muchos sintieron que había sido mancillado el símbolo de una realidad sagrada, y en todo el país se multiplicaron las manifestaciones de purificación. Este ejemplo es típico de los residuos que tienden al restablecimiento de la integridad mediante operaciones vinculadas con el sujeto culpable, o con el objeto víctima de la alteración. La idea de la mácula aparece en todas las religiones. Todas ellas, desde el totemisrno hasta las actuales religiones de salvación, conocen las prácticas destinadas a purificar a los creyentes de sus pecados o a las cosas de sus manchas. Tales prácticas son para Pareto expresión de los residuos que impulsan al individuo a afirmar o a restablecer la integridad de sí mismo y de sus dependencias.

El primer género es el de los «sentimientos que contrastan con las alteraciones del equilibrio social». Son los sentimientos que impulsan a los individuos a castigar a quien ha cometido un acto contrario a los imperativos de la sociedad y a su concepción de lo justo y lo injusto. Los miembros de cada sociedad se ven impulsados por los residuos de la quinta clase a interpretar dogmáticamente las exigencias de la justicia. Cuando se ha cometido un acto que atenta contra ellas, los residuos de la integridad del individuo se manifiestan en el deseo de sanciones mediante la indignación y la persecución.

Los residuos de la quinta clase tienen significados sociales diversos. Si se trata del segundo género, el sentimiento de igualdad en los inferiores, la quinta clase es la contrapartida de la cuarta. Los sentimientos de innovación o de reivindicación se oponen a los sentimientos conservadores o los complementan. Mediante este segundo género, la quinta clase se aproximaría a la primera, la del instinto de combinación. Pero, por otra parte, los géneros primero y tercero están vinculados más bien con la cuarta clase. Se trata de sentimientos conservadores más que innovadores. La dificultad de fijar exactamente la significación social de las clases cuarta y quinta determina que estas clases desaparezcan casi por entero en la segunda parte del *Tratado,* esto es, en la síntesis. Las dos clases que representan el papel principal son entonces el instinto de combinación y la persistencia de los agregados, quedando la cuarta clase y los residuos vinculados con la sociabilidad, asociados sobre todo con la segunda.

La justificación de esta extensa tipología de los residuos se manifiesta más claramente en la segunda parte del *Tratado.* Pero ya desde aquí puede advertirse que ocupa un lugar esencial en el pensamiento de Pareto. *La clasificación de los residuos y las derivaciones es una doctrina de la naturaleza humana tal como ésta se manifiesta en la vida social.* Las diferentes clases de

residuos corresponden a los conjuntos de sentimientos que actúan en todas las sociedades y en el curso de la historia. Para Pareto, las clases de residuos varían poco. Dicho de otro modo, el hombre, definido así, no cambia fundamentalmente. La afirmación de que el hombre no cambia en profundidad se confunde con la tesis de la constancia aproximada de las clases de residuos. Aquí está el origen del pesimismo de este autor. Si la izquierda es definida por la idea de progreso y por la convicción de que es posible transformar la naturaleza humana, Pareto es ciertamente de derechas.

***

Las derivaciones son los elementos variables del conjunto constituido por la conducta humana y su acompañamiento verbal. En el lenguaje de Pareto, son el equivalente de lo que suele denominarse ideología o teoría justificativa. Son los diversos medios de carácter verbal que los individuos y los grupos adoptan para conferir una lógica aparente a lo que en realidad no la tiene, o no la tiene en la medida que los actores quisieran hacer creer.

En el *Tratado de sociología general,* el estudio de las derivaciones incluye varias facetas. En efecto, por una parte podemos examinar las manifestaciones verbales de los actores en relación con la lógica y mostrar cuándo y cómo se separan de ella. Por otra parte, podemos confrontar las derivaciones con la realidad experimental para destacar la distancia entre la representación que los sectores ofrecen del mundo y el mundo tal como éste es efectivamente.

Pareto ha dedicado mucho espacio a estas confrontaciones de las derivaciones con la lógica y la realidad experimental en los capítulos anteriores a la teoría de los residuos. Cuando después de exponer la clasificación de los residuos, se ocupa de las derivaciones, las examina sólo bajo un cierto aspecto. Ahora estudia esencialmente las derivaciones «en el aspecto subjetivo de la fuerza persuasiva que puedan tener».

Si se escucha en una conferencia pública a un orador que afirma que la moral universal prohibe ejecutar a un condenado a muerte, es posible estudiar su discurso en relación con la lógica, y ver en qué medida las sucesivas proposiciones se deducen unas de otras de manera necesaria; podemos comparar este discurso, es decir la ideología de la moral universal, con el mundo tal cual es; finalmente, podemos escuchar al orador y preguntarnos por qué sus afirmaciones influyen sobre los oyentes. El estudio sociológico procura determinar de qué manera los hombres se valen de procedimientos psicológicos, lógicos o seudológicos, para convencer a otros hombres. Siguiendo este camino, Pareto desemboca en una clasificación de las derivaciones en cuatro clases.

La primera es la clase de las «simples afirmaciones», a cuyo tipo responde la madre que dice a su hijo: obedece porque es necesario obedecer. En su condición de padre, de hijo o de soldado, todos han oído la fórmula: esto es así porque es así. La derivación de la primera clase es eficaz si la frase «es necesario porque es necesario» es pronunciada por la persona adecuada en el tono conveniente. Es un caso de relaciones interpersonales de un tipo determinado, en virtud de las cuales la derivación de la simple afirmación consigue su objetivo.

Podemos ilustrar con el mandato materno la segunda clase de derivaciones: debes obedecer porque papá así lo quiere. En términos abstractos, estamos ante el conocido argumento de autoridad, el *Philosophus dixit.* Es lícito reemplazar a Aristóteles por tal o cual pensador que hoy está de moda, pero en todo caso se trata siempre de derivaciones que extraen su fuerza persuasiva de la autoridad de ciertos hombres, de la tradición o de la costumbre.

Sin embargo, si la autoridad paterna no basta, la madre recurrirá a la tercera clase de derivaciones, e invocará al Padre Celestial o a Papá Noél. Dicho en otras palabras, las derivaciones pueden invocar sentimientos o principios, fundarse en entidades jurídicas o metafísicas y apelar a la voluntad de seres sobrenaturales. En este caso, la fuerza persuasiva proviene del «acuerdo con sentimientos o con principios». Cuando Pareto divide en géneros esta tercera clase de derivaciones, enumera sucesivamente los sentimientos, los intereses individuales y colectivos, las entidades jurídicas (por ejemplo el Derecho, la Justicia), las entidades metafísicas (la Solidaridad, el Progreso, la Humanidad, la Democracia, entidades todas que siempre tienen voluntades en las derivaciones), y finalmente las entidades sobrenaturales. La derivación confiere poder de convicción a las afirmaciones, a los imperativos o a las prohibiciones, y suscita sentimientos mostrando el acuerdo entre las proposiciones y los intereses existentes, o invocando la supuesta voluntad de una entidad abstracta o de un ser sobrenatural.

La cuarta clase de derivaciones está formada por las que derivan su fuerza de persuasión de las «pruebas verbales». «Se obtienen las derivaciones verbales gracias al uso de términos que tienen un sentido indeterminado, dudoso, equivoco, y que no concuerdan con la realidad» (§ 1.543). Por ejemplo, tal régimen será declarado democrático porque trabaja por el interés de las masas populares. Esta proposición es doblemente equívoca. ¿A qué se llama democracia? ¿Qué es trabajar por? La mayoría de los discursos políticos utilizan la categoría de las pruebas verbales. Es necesario agregar, y Pareto tiene conciencia de ello, que un discurso que sólo implicase demostraciones lógico-experimentales no sería ciertamente escuchado en una reunión pública, ni tampoco en un aula. Pareto ironiza acerca del carácter no lógico de las derivaciones, pero insiste en que de ningún modo pretende que los hombres se conduzcan de modo lógico-experimental cuando hacen política; tal cosa no sería posible ni eficaz. En este capítulo X del *Tratado,* dedicado a las derivaciones, Pareto realiza un estudio, a menudo profundo, de los procedimientos mediante los cuales los políticos o los autores persuaden, impulsan, seducen, o sea, de los procedimientos psicológicos mediante los cuales unos hombres actúan sobre otros. Pareto escribió mucho antes que Hitler, que uno de los medios más eficaces para convencer a los oyentes o a los lectores es repetir indefinidamente lo mismo:

> «Aunque no tenga el más mínimo valor lógico-experimental, la repetición vale más y es mejor que la más rigurosa demostración lógico-experimental. La repetición actúa especialmente sobre los sentimientos y modifica los residuos; la demostración lógico-experimental actúa sobre la razón; en el mejor de los casos, puede modificar las derivaciones, pero tiene escasa influencia sobre los sentimientos. Cuando un gobierno o un poder financiero quiere que los periódicos favorables a su posición defiendan cierta me-

dida, es notable que a menudo, y casi siempre, los razonamientos utilizados estén lejos de ser los mejores para demostrar la utilidad de la medida; generalmente se utilizan las peores derivaciones verbales, de autoridad, y otras por el estilo. Pero esto importa muy poco; por el contrario, a veces es útil; y por encima de todo, es necesario contar con una derivación simple, que todos —aun los más ignorantes— sean capaces de comprender, y repetirla indefinidamente» (§ 1.749).

También mucho antes que Hitler, Pareto dijo que no importa en absoluto ser racional o lógico, sino dar la impresión de que se razona; que hay palabras que ejercen una especie de influencia mágica sobre la multitud, y que por consiguiente conviene utilizarlas, y sobre todo si carecen de significado preciso. A partir de entonces, este punto de vista ha sido ampliamente desarrollado. Y los psicólogos inspirados por el psicoanálisis o por la psicología de Pareto han analizado de modo más preciso los procedimientos encaminados a la violación de las multitudes[4]. La teoría de las derivaciones de Pareto es una valiosa contribución a la psicología de las relaciones interpersonales e intergrupales en el dominio de la política.

Estas cuatro clases de derivaciones son inteligibles por referencia al pensamiento lógico-experimental. El modo de demostrar de esta modalidad no procede por afirmaciones puras, sino mediante el acuerdo entre las proposiciones y los hechos observados. No invoca la autoridad de ninguna tradición o persona, sino los resultados de las experiencias, de las regularidades comprobadas. Está obligado a utilizar términos definidos exactamente, y a no jugar con conceptos cuyo sentido es equívoco.

Las proposiciones que para Pareto son lógico-experimentales, no concuerdan, en general, con nuestros sentimientos. Pero este desacuerdo no es más que la ilustración de la distinción radical entre las verdades científicas y los sentimientos de los hombres, y no hay en esto nada que deba asombrarnos. Las verdades experimentales o científicas no son tan importantes en la vida humana, y en un cierto sentido sería legítimo descartarlas definitivamente como factores secundarios. Las proposiciones lógico-experimentales sólo tienen interés real para una categoría de hombres, muy poco numerosa, que prefiere la verdad a la utilidad, actitud que es poco usual en asuntos sociales o económicos.

Al precisar de este modo la naturaleza del pensamiento lógico-experimental y del pensamiento no-científico, Pareto pasa a definir las relaciones que

---

[4] Es conocido el libro de S. Tchakhotine, *Le Viol des foules par la propagande politique*, París, 1952. La literatura sociológica moderna sobre los medios de propaganda es considerable, sobre todo en lengua inglesa. Podemos citar, por ejemplo: D. Lerner, *Propaganda in War and Crisis*, 1951; A. Inkeles, *Public Opinion in Soviet Russia*, 1951; L. Fraser, *Propaganda*, 1957 [...].

De Hitler, citamos algunas frases características: «En su gran mayoría, el pueblo tiene disposiciones a tal extremo femeninas, que sus opiniones y sus acciones están orientadas más por la impresión que reciben sus sentidos que por la reflexión pura. Esta impresión no es en modo alguno refinada, y por el contrario podemos calificada de muy simple y limitada. No incluye matices, sino únicamente ideas positivas o negativas de amor y de odio, de justicia o de injusticia, de verdad o de mentira; los matices sentimentales no existen». «Todo el genio empleado en la organización de la propaganda será pura pérdida si no está apoyado de manera absolutamente rigurosa en un principio fundamental. Es necesario limitarse a un número reducido de ideas, y repetirlas constantemente» (Adolfo Hitler, *Mi fuerza*).

pueden existir entre su propia concepción del conocimiento y la de Auguste Comte.

Pareto afirma que el pensamiento no lógico-experimental toma como punto de partida los hechos experimentales, y a partir de éstos se remonta a principios pseudo-experimentales. Cuando este pensamiento es manipulado por personas cultivadas, puede pasar a una tercera fase —la de las abstracciones sentimentales o metafísicas, de cuyas fórmulas abstractas deducen sus autores todas las consecuencias que les placen—, y finalmente en ciertos casos a una cuarta fase, que es la más alejada de los hechos experimentales, la fase de la personificación de estas abstracciones sentimentales o metafísicas. En cambio, en la gente sin cultura, se invierte el orden de las fases tres y cuatro. La invocación de las fuerzas personales o de la divinidad les parece menos alejada de los hechos experimentales que las abstracciones sentimentales o metafísicas:

> «No hay necesidad de realizar un gran esfuerzo de imaginación para transferir a otros seres la voluntad y las ideas que observamos habitualmente en el hombre. Es mucho más fácil concebir a Minerva que a la inteligencia abstracta. El Dios del Decálogo puede ser comprendido más fácilmente que el imperativo categórico» (§ 1.533). Una última categoría de individuos puede detenerse, incluso en nuestras sociedades, en la segunda fase, la de los principios pseudo-experimentales, y dejar de lado las abstracciones sentimentales o metafísicas y las personificaciones.

Denominaremos (*a*), (*b*) y (*c*) a estas tres categorías. Pareto escribe: «Sabemos ya que la evolución no sigue una línea única, y que por consiguiente la hipótesis de una población que, del estado (*c*) pasara al estado (*b*), luego al estado (*a*), no correspondería a la realidad; mas para llegar al fenómeno real, podemos partir de esta *hipótesis* y agregarle luego las consideraciones que nos acercaran a la realidad. Por lo tanto, si por hipótesis una población pasa sucesivamente por los tres estados (*c*), (*b*), (*a*), de las consideraciones que acabamos de exponer resulta que la masa de las acciones no-lógicas de (*c*) y las explicaciones rudimentarias que hemos dado, producirán poco a poco explicaciones por vía de personificación, y más tarde, mediante abstracciones, las explicaciones metafísicas [...] Hasta ahora no se ha visto jamás, no ya una población entera, sino ni siquiera una parte importante de una población, que haya logrado ofrecer explicaciones exclusivamente lógico-experimentales, alcanzando así el estado (*A*) —el estado en que los hombres utilizan rigurosa y exclusivamente el método lógico-experimental—. En verdad, no nos es posible anticipar si eso podrá ocurrir jamás. Pero si consideramos un número restringido, e incluso muy restringido de personas cultivadas, podremos afirmar que en nuestro tiempo hay personas que se aproximan a ese estado (*A*); y también podría ocurrir, aunque no dispongamos del medio para demostrarlo, que en el futuro haya un número más elevado de personas que alcancen totalmente ese estado» (§ 1.534).

Y un poco más adelante (§ 1.536) comenta Pareto: «El fenómeno hipotético descrito anteriormente para el conjunto de una población ha sido mejor o peor percibido por Auguste Comte, que lo ha constituido en el fondo de su famosa teoría de los estados fetichista, teológico, metafísico y positivista. Con-

cibe una evolución de la que podría afirmarse que es semejante a la evolución (*e*), (*b*), (*a*), (*A*)».

Los hombres cultivados de hoy día, cuando no son lógico-experimentales en el sentido de Pareto, o positivistas en el sentido de Auguste Comte, recurren a las abstracciones sentimentales y metafísicas. Así, Durkheim utiliza la idea de sociedad como un principio a partir del cual sería posible deducir imperativos morales o religiosos. Las abstracciones sentimentales de Pareto son por tanto los equivalentes de los conceptos que Auguste Comte denominaba metafísicos. En cambio, los que colocan las personificaciones por encima de las abstracciones están todavía en la fase del pensamiento teológico, y quienes sólo conocen los hechos y los principios pseudo-experimentales, y mezclan los hechos observados y las explicaciones ficticias, son en el fondo los fetichistas de Auguste Comte.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la concepción de Pareto y la concepción de Comte. A pesar de ciertos retrasos parciales, para Comte la evolución humana estaba progresando del fetichismo al positivismo, pasando por la teología y la metafísica, mientras que para Pareto estos cuatros modos de pensamiento se encuentran de manera muy normal en todas las épocas en mayor o menor un grado. Todavía hoy, hay personas que no han superado aún el modo de pensamiento fetichista o teológico. Así pues, desde el punto de vista de la humanidad concebida globalmente no puede hablarse del paso necesario de un tipo de pensamiento a otro. La ley de los tres estados sería válida si nuestros contemporáneos pensaran en su totalidad de manera lógico-experimental, pero no es éste el caso. El método lógico-experimental no representa más que un sector extremadamente estrecho del pensamiento de los hombres de hoy. Y ni siquiera es concebible que pueda englobar a todo el pensamiento de los individuos o las sociedades. No hay, por tanto, paso de un tipo de pensamiento a otro mediante un proceso único e irreversible, sino oscilaciones según los momentos, las sociedades y las clases, en la influencia relativa de cada uno de estos modos de pensamiento.

Lo único que puede decirse es que se está dando una ampliación muy lenta del sector cubierto por el pensamiento lógico-experimental, de la que da testimonio el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. El hombre actual concede al pensamiento lógico-experimental un lugar más amplio que los hombres de los siglos anteriores. Pero, por una parte, este progreso no está consolidado definitivamente, y por otra no es posible, ni siquiera con la imaginación, ampliarlo indefinidamente. Una sociedad que estuviese totalmente sometida al pensamiento lógico-experimental sería de hecho inconcebible. En efecto, el pensamiento lógico-experimental se define por la concordancia entre las relaciones pensadas y las realizaciones objetivas, pero no comporta la determinación de los fines. Ahora bien, los hombres no pueden vivir ni actuar sin fijarse unos objetivos que vienen impuestos por actividades extrañas a la ciencia. Por otra parte, para actuar de manera lógico-experimental, es necesario que los hombres estén movidos por el razonamiento, a fin de que quede asegurado el paralelismo entre las etapas pensadas y las consecuencias reales que de ellas se sigan en el ámbito externo. Pero, por su na-

turaleza misma, no es posible que el razonamiento sea siempre la fuerza que mueva la conducta humana.

***

Residuos y derivaciones no son más que palabras elegidas arbitrariamente para designar fenómenos deducidos mediante un análisis inductivo. A partir de los derivados concretos que son las formas de conducta humanas, este análisis llega a las expresiones de los sentimientos que son los residuos, y a la forma pseudo-racional que se manifiesta en las derivaciones[5].

Por tanto, no podemos afirmar que los residuos son realidades concretas y autónomas. Es raro que una determinada conducta humana pueda explicarse por un solo residuo. La clasificación misma no pretende ser definitiva, sino que se limita a sugerir simplemente las tendencias fundamentales de las formas de conducta humanas, y al mismo tiempo las dc los sentimientos humanos. En tanto que tal, tiene una significación importante, pues demuestra que los comportamientos humanos están estructurados, y que las motivaciones de las formas de conducta no son anárquicas. E igualmente muestra que hay un orden interno en la naturaleza humana, y que se puede descubrir una especie de lógica en las formas no lógico-experimentales de conducta de los hombres que viven en sociedad.

Esta estructura inteligible de los residuos es resultado de la división en seis clases, de las cuales las cuatro principales pueden ser caracterizadas por las siguientes palabras: *combinación, conservación, sociabilidad* e *integridad personal.* Podríamos proceder a una simplificación aún mayor, observando que en la mayoría de los residuos vinculados con la sociabilidad o con la integridad personal se manifiestan modalidades de los residuos de la segunda clase. Se llegaría así, mediante una simplificación excesiva, pero fiel a la inspiración paretiana, a la antítesis del espíritu de innovación que está en el origen del desarrollo intelectual, y del espíritu de conservación que es el cemento necesario del orden social. Persistencia de agregados, sociabilidad, e integridad personal son tres expresiones indicativas de residuos que, en lenguaje corriente, corresponden a los sentimientos religiosos, sociales y patrióticos. El espíritu de combinación tiende a disolver los conjuntos sociales, pero también a favorecer los progresos del saber y las formas superiores de la civilización. Hay una especie de antinomia permanente en el curso de la historia. Es el mismo instinto de combinación el que crea los valores intelectuales y disuelve la sociedad.

Paralelamente a esta estructuración de los residuos implicados directamente por los textos de Pareto, podemos elaborar otra clasificación de los residuos que, si bien no aparece en el *Tratado de sociología general,* puede deducirse de él, e indica una interpretación muy distinta.

Podría distinguirse una primera categoría de residuos: los que determinan los fines de nuestros actos. Puesto que el tratamiento lógico-experimental sólo

[5] Pareto vuelve muy a menudo sobre esta idea por temor a que se lo interprete mal. «Guardémonos del peligro de atribuir una existencia objetiva a los residuos, e incluso a los sentimientos. En realidad, lo que observamos son sólo hombres que se encuentran en un estado revelado por lo que denominamos sentimientos» (*Tratado* de *sociología general,* § 1690).

es aplicable a la relación medios-fines, es necesario que los objetivos vengan dados por algo que sea distinto del razonamiento, o sea, por sentimientos. En un primer sentido, los residuos expresan, por tanto, los estados psíquicos que fijan los fines que cada uno de nosotros nos damos en la existencia.

En segundo lugar, ciertas formas de conducta, como las simbólicas, no son lógico-experimentales. Los ritos de un culto religioso son formas de conducta de este tipo por la sencilla razón de que no se proponen obtener un efecto comparable al que consiguen los comportamientos del ingeniero, del jefe militar, o del especulador, sino expresar o simbolizar sentimientos inspirados por realidades sagradas. Así pues, a esta segunda categoría pertenecen las formas de conducta que podemos llamar rituales, o no-lógicas, porque su significado proviene de su carácter simbólico.

Una tercera categoría de formas de conducta que tampoco implica coincidencia entre la serie subjetiva y la serie objetiva, es la que se refiere a las formas de conducta política orientadas hacia fines ideales, y de hecho regidas por ilusiones. Pareto evoca constantemente la aventura de los revolucionarios de todos los tiempos, que prometen siempre renovar el ritmo tradicional de las sociedades, y que en nuestro tiempo, por ejemplo, prometen una sociedad sin clases y obtienen resultados que a veces son ciertamente útiles, pero que en esencia son distintos de los fines ideales que pretendían realizar. Aquí interviene la teoría de los mitos, tomada de Georges Sorel[6]. Los hombres actúan en función de representaciones ideales que no pueden transformarse en realidades, pero que tienen gran poder de persuasión. Los dirigentes socialistas provocan el entusiasmo obrero mediante el mito de la huelga general, por citar un ejemplo de Georges Sorel, y los socialistas, por su parte, promueven la revuelta de los proletarios mostrándoles en el horizonte una sociedad de la que habrán desaparecido las clases. Pero, agrega Pareto, cuando esos dirigentes de la rebelión obrera han tomado el poder, reconstruyen una sociedad, mejor o peor que la anterior, poco importa, pero muy alejada de la sociedad ideal que prometían a las masas antes de la revolución. Una conducta de este tipo merece llevar el nombre de *conducta* por *ilusión*. Se propone un fin a los hombres que actúan, y de las formas de conducta resulta un cambio social, pero el resultado real no coincide con el fin que pretendían lograr los actores. No hay coincidencia entre la serie

---

[6] Georges Sorel (1847-1922) es contemporáneo de Pareto, con quien mantuvo un estrecho contacto epistolar e intelectual. Tiene muchos puntos en común con el autor del *Tratado de sociología general.* Al igual que éste, tuvo una formación científica —Sorel fue alumno de la Escuela Politécnica— e igualmente cursó una carrera de ingeniero —Sorel fue ingeniero de Caminos y Puentes—, se interesó por la economía —Sorel publicó una *Introduction* a *l' économie moderne,* y confesó su desprecio por la burguesía decadente. Muchas de las tesis de Sorel tienen una contrapartida en la obra de Pareto, pero el pensamiento de Sorel está al mismo tiempo más próximo al marxismo y es más idealista, pero sobre todo es más confuso que el de Pareto. Las obras principales de SOREL son: *Les Réflexions sur* la *violence,* 1906; La *Décomposition du marxisme,* 1908; *Matériaux pour une théorie* du *prolétariat,* 1919; *De l'Utilité* du *pragmatisme,* 1921, todas ellas editadas en París por Rivière. El pensamiento de Sorel tuvo un amplio eco en Italia, tanto entre los intelectuales como entre los ideólogos fascistas o socialistas. Sobre las relaciones entre Pareto y Sorel, véase el libro de TOMMASO GIACALONE-MONACO, *Pareto e Sorel, Riflessioni e ricerche,* Padua, C.E.D.A.M., t. I, 1960, t. II, 1961.

subjetiva y la serie objetiva, pero por su naturaleza esta no-coincidencia no es asimilable a la no-coincidencia de las conductas rituales.

Finalmente, una cuarta categoría es la referida a las formas de conducta determinadas por pseudo-razonamientos lógico-experimentales o por errores. Si para restablecer el equilibrio de la balanza de pagos un gobierno decide elevar masivamente las tarifas aduaneras, o establecer en las fronteras un control administrativo de las importaciones, y si estas medidas, en lugar de restablecer el equilibrio, actúan en sentido contrario, porque a la sombra de la protección aduanera se elevan los precios en el interior y disminuyen las posibilidades de exportación a causa de ese alza de precios, semejante conducta no es lógico-experimental, pero no porque esté inspirada por la ilusión de un fin ideal, ni porque sea un rito simbólico, sino simplemente porque está apoyada en teorías falsas. Según Pareto, las conductas mágicas obedecen a este tipo, es decir, a formas de conductas determinadas por razonamientos falsos. Su método de análisis no se ajustaba a las exigencias lógico-experimentales.

De estas cuatro categorías de residuos, sólo la cuarta merece en rigor el calificativo de ilógica. Lo no-lógico es ilógico a causa del error. En cambio, la determinación de los fines por los residuos es no-lógica, pero no ilógica, puesto que no hay determinación lógica de los fines. Igualmente, las conductas rituales son no-lógicas, pero no ilógicas. Mostrar signos de respeto ante la bandera para manifestar el amor a la patria, no es una conducta ilógica, pues es normal manifestar simbólicamente adhesión a una realidad sagrada. En cuanto a las formas de conducta inspiradas por la ilusión, lo que suelen provocar son más bien observaciones irónicas. Si los jefes políticos que prometen a sus tropas un fin ideal no creen ellos mismos en su doctrina, son lógicos. Si se la creen, no lo son. Actúa lógicamente el hipócrita, no el creyente. Estas afirmaciones, que pueden resultar chocantes, se deducen sin embargo de los sentidos atribuidos a las palabras. Si el jefe político es un cínico, si quiere inflamar a las multitudes y adueñarse del poder, si establece una diferencia entre la serie de acciones que presenta a sus tropas y la serie de acciones que realmente va a desarrollar, se comporta evidentemente como lógico, pues actúa en vista del fin que pretende alcanzar efectivamente, es decir, tomar el poder y modificar la sociedad en beneficio propio. Pero si él mismo es víctima de la ilusión que pretende inculcar a los demás, se comporta como no-lógico, porque se propone resultados que de hecho no va a alcanzar.

En este punto del análisis, Pareto, al que parafraseo con una cierta libertad, agrega que la mayoría de los jefes políticos son de hecho no-lógicos y víctimas ellos mismos de las ilusiones que procuran difundir. Y es muy normal que así ocurra, pues es difícil fingir sentimientos o difundir convicciones que no se comparten. Los Jefes de Estado más persuasivos creen en su vocación y en su capacidad para transformar el mundo. Por lo menos hasta cierto punto, los conductores de pueblos deben ser prisioneros de las ilusiones que los gobernados necesitan.

Esta proposición, que es sin duda verdadera, es ciertamente poco grata. Mas, diría Pareto, no hay ninguna razón para que la verdad y la utilidad tengan que coincidir. Afirmar la necesidad de que los conductores de pueblos sus-

criban las ilusiones que ellos mismos difunden entre sus gobernados, es seguramente formular una proposición verdadera, mas ¿es necesario publicar esta verdad? ¿Tengo quizá que verme condenado a ser un mal ciudadano para ser un buen sociólogo?

4. *La síntesis sociológica*

Tras haber estudiado la naturaleza del hombre social con sus residuos y sus derivaciones, Pareto pasa al análisis del funcionamiento de la sociedad tomada en su conjunto. Este esfuerzo de síntesis sociológica corresponde a los tres últimos capítulos del *Tratado de sociología general*: «Propiedades de los residuos y de las derivaciones», «Forma general de la sociedad», «El equilibrio social en la historia».

Es sabido que las clases de residuos varían poco. En el curso de los siglos que podemos observar directamente, o de los testimonios históricos, las seis clases de residuos son manifiestas con una importancia que no varía de modo decisivo. No obstante, es evidente una lenta progresión en el pensamiento lógico-experimental y en las oscilaciones en la importancia relativa de las diferentes clases de residuos. Estas oscilaciones de la fuerza relativa de los residuos de las clases primera y segunda siguen siendo la causa principal de las transformaciones históricas y los factores decisivos de la suerte de los pueblos y los Estados.

Pareto se pregunta entonces si estos residuos, que son expresión de los sentimientos, están a su vez determinados por causas exteriores de orden material.

En una cierta época de su vida, Pareto sufrió la influencia del darwinismo social, es decir de las ideas de la lucha por la vida y la selección natural aplicadas a las sociedades humanas. Llegó a sentirse tentado a explicar las luchas entre las clases y las sociedades mediante el concepto de la lucha por la vida; de este modo, los que sobrevivieran o triunfaran serían los más dotados. En realidad, después de reflexionar, Pareto no llevó muy lejos esta interpretación, a su juicio excesivamente mecánica y unívoca. Lo más que conservó fue la idea, en definitiva evidente, de que los sentimientos o los residuos no deben hallarse en contradicción excesiva con las condiciones de supervivencia. Si los modos de pensar y de sentir de los hombres son incompatibles con las exigencias de la vida colectiva, la sociedad no puede perdurar. Siempre es necesario poseer un mínimo de adaptación entre los sentimientos de los pueblos y sus necesidades vitales. Si falta este mínimo, desaparecen los pueblos.

Por otra parte, Pareto afirma que es posible concebir en abstracto dos «tipos extremos» de sociedades: «1.º Una sociedad en la que intervengan exclusivamente los sentimientos, sin razonamientos de ningún género. Es muy probable que las sociedades de animales se aproximen mucho a este género. 2.º Una sociedad en la que intervengan exclusivamente los razonamientos lógico-experimentales» (§ 2.141).

«La sociedad humana», agrega el autor del *Tratado de sociología general,* «se encuentra en un estado intermedio entre los dos tipos indicados. Su forma

está determinada no sólo por circunstancias externas, sino también por los sentimientos, los intereses, los razonamientos lógico-experimentales, cuyo fin es la satisfacción de esos sentimientos e intereses, e igualmente, aunque de manera subordinada, por las derivaciones que expresan, y justifican a veces, los sentimientos y los intereses, y que en ciertos casos sirven como medios de propaganda» (§ 2.146).

Pareto piensa que es imposible concebir una sociedad compuesta exclusivamente por formas de conducta lógico-experimentales porque el pensamiento lógico-experimental es incapaz de determinar los fines últimos de la sociedad. «Aunque disguste a las personas humanitarias y a los positivistas, una sociedad determinada exclusivamente por la razón no existe ni puede existir; y ello no porque los prejuicios de los hombres les impidan seguir las enseñanzas de la razón, sino porque faltan los datos del problema que se quiere resolver mediante el razonamiento lógico-experimental. Y aquí entra en escena la indeterminación de la noción de utilidad. Las ideas que los diferentes individuos tienen acerca de lo que es bueno para ellos mismos o para otros, son esencialmente heterogéneas y no hay manera de darles unidad» (§ 2.143).

Esta determinación no lógico-experimental de los fines introduce una cierta libertad de la sociedad con respecto al medio natural. No se trata de que el medio natural no ejerza influencia sobre las sociedades humanas, sino de que esta influencia está inscrita en los sentimientos y residuos de los hombres. El mínimo de adaptación necesaria está dado, por tanto, en el punto de partida, y es posible poner entre paréntesis la influencia del medio natural y comprender el funcionamiento de la sociedad conservando esencialmente los residuos, las derivaciones, los intereses y la heterogeneidad social.

Si la determinación de los fines no es nunca lógico-experimental, ¿es normal hablar de una categoría de formas de conducta denominadas lógico-experimentales? En un cierto sentido, incluso una conducta lógico-experimental no lo es en la medida en que supone una determinación del fin. Esta cuestión permite abordar las teorías de Pareto acerca del interés y la utilidad.

Entendemos por intereses las tendencias que hacen que, impulsados por el instinto y la razón, los individuos y las colectividades busquen apropiarse de los bienes materiales que son útiles y agradables para la vida, como también la conquista de consideraciones y honor. Estas tendencias son manifiestas en las conductas que tienen las mayores posibilidades de ser lógicas, por una parte las de los sujetos económicos, y por otra las de los sujetos políticos, esto es, en las conductas de aquellos que esperan alcanzar el máximo de satisfacciones materiales para sí mismos, o el máximo de poder y de honores en la competición social.

La conducta de los artesanos o de los ingenieros, dirá Pareto, es lógico-experimental por definición. El problema del fin está resuelto porque el objetivo asignado a estas formas de conducta es cosa sobrentendida. Consideremos el caso del constructor de un puente. Es cierto que la decisión de construir un puente no es una decisión lógico-experimental, y que en cierto sentido puede afirmarse incluso que un fin de orden técnico tiene su origen en una decisión

no lógico-experimental; pero, puesto que este objetivo tiene evidente utilidad para los individuos implicados, es fácil destacar la concordancia entre el proceso intelectual de los constructores y el proceso real que se desarrollará de acuerdo con sus anticipaciones.

La conducta de los sujetos económicos es interesada y lógico-experimental, puesto que la ciencia económica considera a los individuos bajo el supuesto de que quieren alcanzar ciertos fines y utilizan los medios más adecuados para ello.

La ciencia económica está en una situación privilegiada para definir estos fines porque la elección de los mismos es realizada por el sujeto mismo. El economista toma a los sujetos económicos con su jerarquía de preferencias sin emitir juicio alguno sobre los méritos respectivos de las diversas escalas de elección. Si uno prefiere comprar vino con sus últimas monedas, y el otro se inclina a comprar pan, el economista toma nota de estas decisiones y no emite ningún juicio sobre de la calidad relativa de las mismas. A partir de las escalas de preferencias, establecidas libremente por cada sujeto, el economista trata de reconstruir una conducta lógica, la conducta en la que cada uno, en función de los medios disponibles, procura obtener el máximo de satisfacción. Lo que se supone es simplemente que los actores se proponen obtener, con los recursos de que disponen, ese máximo de satisfacción. Estas satisfacciones son hechos observables, que para el observador se confunden con las preferencias efectivas de los sujetos.

Este análisis es objetivo, puesto que se limita a comprobar las preferencias de los individuos y no establece ninguna comparación entre las satisfacciones del sujeto *A* y las satisfacciones del sujeto *B*. «La economía pura ha elegido una norma única, a saber la satisfacción del individuo, y establecido que él es el único juez de esta satisfacción. Es así como ha sido definida la utilidad económica u ofelimitada. Pero si nos proponemos el problema, también muy simple, de investigar lo que es más beneficioso para el individuo, haciendo abstracción de su juicio, se presenta inmediatamente la necesidad de una norma que es arbitraria. Por ejemplo, ¿diremos que es bueno para él sufrir físicamente para gozar moralmente o viceversa? ¿Afirmaremos que le beneficia buscar únicamente la riqueza o preocuparse de otra cosa? En pura economía, es a él sólo a quien le corresponde resolver» (§ 2.110). Por lo tanto, para evitar confusiones, se utilizará el término ofelimitado para designar las satisfacciones que obtiene el individuo en función de su jerarquía de preferencias y de los medios de que dispone. Un individuo actúa lógicamente en la medida en que tiende a elevar todo lo posible su ofelimitado. En efecto, es normal que cada uno quiera obtener el máximo de satisfacciones, entendiendo que ese máximo no es necesariamente el máximo de placeres, pudiendo ser, por el contrario, también el máximo de privaciones. Si alguien halla el máximo de satisfacciones en la moral y no en el bienestar, su comportamiento puede ser tan lógico como el del avaro o del ambicioso. Para poder hablar de ofelimitado, es necesario que cada individuo sea el único juez de su escala de preferencias, y que la conducta que asegura el máximo de ofelimitado esté determinada en función de la coyuntura.

La transferencia a la sociedad de este concepto de ofelimidad plantea inmediatamente dos dificultades. La sociedad no es una persona, y por tanto no tiene una escala de preferencias, pues los individuos que la componen tienen normalmente jerarquías de preferencias distintas. «Si las utilidades dc los individuos fuesen cantidades homogéneas, y por consiguiente pudiesen ser comparadas y sumadas, nuestros estudio no sería difícil, al menos teóricamente. Se sumarían las utilidades de los diferentes individuos, y se tendría la utilidad de la colectividad formada por ellos. Volveríamos así a los problemas ya estudiados. Pero las cosas no se presentan de modo tan fácil. Las utilidades de los diferentes individuos son cantidades heterogéneas, y hablar de una suma de esas cantidades carece de sentido; no la hay. No es posible considerarla» (§§ 2.126 y 2.127).

Por otra parte, en el caso de la sociedad en general, vacilamos entre diferentes categorías de utilidad. Por ejemplo, cabe considerar como utilidad de la sociedad el máximo de poder en la escena internacional, o el máximo de prosperidad económica, o el máximo de justicia social, entendiendo esta última como igualdad en la distribución de los ingresos. Dicho en otros términos, la utilidad no es un concepto definido, y antes de hablar de manera lógico-experimental de la utilidad social, es necesario ponerse de acuerdo sobre el criterio de la utilidad. La utilidad social es un estado dado de la sociedad, susceptible de admitir el más y el menos, y que no es definido más que a partir de un criterio elegido arbitrariamente por el sociólogo. La utilidad social no es un concepto unívoco, y llega a serlo únicamente cuando el sociólogo haya determinado exactamente el sentido que atribuye a la idea. Si decide denominar utilidad al poder militar, éste puede ser mayor o menor. Mas esta definición no es más que una entre varias posibles.

El problema de la utilidad social se plantea por tanto en términos de la siguientes forma:

— No hay solución lógico-experimental para el problema social, y ni siquiera para la conducta que debe adoptar el individuo, porque los fines de la conducta no están determinados nunca de manera lógico-experimental.

— La idea de utilidad es equívoca, y sólo cobra claridad mediante la elección de un criterio que incumbe al observador. «Debemos concluir, no que es imposible resolver los problemas que consideran al mismo tiempo utilidades heterogéneas diferentes, sino más bien que el tratamiento de estas utilidades heterogéneas exige la aceptación de una hipótesis que las haga comparables. Cuando falta esta hipótesis, cosa que ocurre muy a menudo, abordar estos problemas es absolutamente inútil; pues entonces el problema se ha convertido simplemente en una derivación con la cual se recubren ciertos sentimientos, que son los únicos, por tanto, que deben atraer nuestra atención» (§ 2.137).

— En teoría, es posible medir de modo riguroso y objetivo el ofélimo de un individuo, pero esta medida es posible únicamente si se acepta *a priori* como válida la escala de preferencias del individuo en cuestión.

— Aun admitiendo un criterio definido de utilidad, conviene distinguir entre la utilidad directa y la indirecta, cuya suma es la utilidad total. La utilidad

indirecta es en primer lugar el resultado de los efectos que tiene el acto sobre el entorno del individuo que actúa. Si una potencia desea adquirir en el mundo actual una fuerza atómica, la utilidad directa será la ventaja —o la desventaja, si se trata de una utilidad negativa— que obtendrá la potencia dada como consecuencia de la adquisición de esa fuerza. La utilidad indirecta, positiva o negativa, será la que obtenga ese Estado de la transformación que se produzca en el conjunto del equilibrio internacional. Si el aumento del número de potencias atómicas aumenta la posibilidad de una guerra nuclear, ese mismo hecho determinará que la utilidad indirecta sea negativa. Por otra parte, la utilidad indirecta negativa puede ser mayor o menor que la utilidad directa. Para medir la utilidad global de un individuo o de una colectividad, es necesario por tanto considerar al mismo tiempo a la utilidad directa y a la utilidad indirecta relacionada con la transformación del sistema en cuestión. La utilidad indirecta puede ser también resultado, no de la transformación del sistema total, sino de las repercusiones que la conducta de otros tengan sobre el actor. Por ejemplo, si, en el contexto actual, Estados Unidos o la Unión Soviética se condujeran respecto a Francia, que ya cuenta con una fuerza atómica, de manera distinta a como lo hubieran hecho si Francia no hubiese contado con ella, resultaría de hecho una utilidad positiva o negativa que sería preciso agregar a la utilidad directa para calcular la utilidad total.

El razonamiento parece desembocar en un callejón sin salida; para seguir adelante habría que distinguir entre el máximo de utilidad *para* una colectividad y el máximo de utilidad de una colectividad.

El máximo de utilidad *para* una colectividad es el punto a partir del cual es imposible aumentar la utilidad de un individuo de la colectividad sin disminuir la de otro. Mientras no se alcance este punto, es decir mientras sea posible aumentar la utilidad de algunos sin disminuir la de nadie, no se ha obtenido el nivel óptimo, y *es* racional seguir adelante.

Este máximo de utilidad *para* una colectividad supone un criterio de utilidad. Si, como se hace en economía pura, se define a la utilidad en términos de ofélimo o de satisfacciones para los individuos según sus propios sistemas de preferencias, será moral y lógico por parte de los gobernantes llegar al punto de máxima utilidad para la colectividad.

> «Cuando la colectividad se encuentra en un punto Q del cual puede alejarse con ventaja para todos los individuos, aportando con ello a todos mayores goces, es evidente que desde el punto de vista económico, y si sólo se busca el beneficio de todos los individuos que componen la colectividad, conviene no detenerse en ese punto, sino continuar alejándose mientras eso beneficie a todos» (§ 2.129).

Se puede hablar por tanto de un máximo de ofelimidad para la colectividad, determinado con independencia de toda comparación con los ofélimos de los distintos individuos. En cambio, puesto que, por definición, es imposible comparar y por tanto sumar los ofélimos de *A* y de *B*, pues se trata de cantidades heterogéneas, no es posible considerar a la colectividad como si fuese una persona, con lo cual no existe o, más exactamente, no puede existir el máximo de ofelimidad de una colectividad.

Sin embargo, en sociología es posible hablar del máximo de utilidad de una colectividad, considerada como el equivalente de una persona, junto a un máximo de utilidad *para* una colectividad, sin que las dos cosas se confundan. El máximo de utilidad *de* una colectividad no puede ser objeto de una determinación lógico-experimental, pues para ser definido exige la elección de un criterio: la gloria, el poder, la prosperidad. Mas, por otra parte, una colectividad no es una persona, los sistemas de valores y las preferencias de los individuos no son idénticos, y por tanto el máximo de utilidad de una colectividad sólo puede ser objeto de una determinación arbitraria, es decir, no determinado con métodos lógico-experimentales.

Si se consideran las satisfacciones de los individuos, es normal elevar esas satisfacciones al máximo, y este nivel colectivo no se habrá alcanzado mientras sea posible aumentar las satisfacciones de unos sin disminuir las de ningún otro. A partir del momento en que se alcanza este punto, entramos en los equívocos inextricables de la comparación de utilidades. Una vez rebasado este umbral, es posible lograr más satisfacciones para algunos —incluso, digamos, para la mayoría— a expensas de la satisfacción de otros —aunque estos sean una minoría—, pero para poder afirmar que es lógico proceder a esta redistribución de las utilidades, hay que admitir que las utilidades de los diferentes individuos son comparables. Ahora bien, las utilidades de dos personas son radicalmente incomparables por lo menos mediante métodos científicos.

Mas, hechas estas salvedades, ni siquiera el punto de utilidad máxima *para* la colectividad queda fijado de manera evidente para aquellos que reflexionan sobre el destino de la colectividad. En efecto, no está excluido que este punto de utilidad máximo para una colectividad —es decir el punto en el que el número más elevado posible de individuos tiene tantas satisfacciones como cabe esperar en función de los recursos disponibles—, sea un punto de debilidad o de disminución nacional. Porque entre la idea del máximo de satisfacción para el número más elevado posible de individuos y la idea de poder o de gloria de la colectividad, hay una radical heterogeneidad. La sociedad más próspera no es necesariamente la más poderosa ni la más gloriosa. El Japón de 1937 era una gran potencia militar. Había creado un imperio, el Manchukuo, que se preparaba para dominar a China. Al mismo tiempo, el nivel de vida de la población japonesa era relativamente bajo, el régimen político autoritario, y la disciplina social severa. La situación del Japón de 1937 no representaba el máximo de utilidad *para* la colectividad. Habría sido posible adoptar muchas medidas para mejorar las satisfacciones de muchos sin disminuir las de nadie. Desde 1946-1947 hasta nuestros días, el Japón ha tenido la tasa de crecimiento del producto nacional bruto más elevada del mundo, incluido el universo soviético, y el nivel de vida se eleva rápidamente. Pero simultáneamente el Japón ya no tiene fuerza militar, ni marina de guerra, ni imperio. ¿Debemos preferir la situación del Japón económicamente próspero de 1962 o la situación del Japón militarmente poderoso de 1937? No es posible ofrecer una respuesta lógico-experimental a una pregunta de este tipo. El estado demográfico económico-social de un país en que los individuos viven cómodamente puede ir acompañado de un declive de lo que los autores denominan la gloria o la jerarquía.

La idea de heterogeneidad tiene un gran papel en la sociología de Pareto. Así pues, el hecho de que los sistemas de valores de los individuos son radicalmente heterogéneos impide que se considere a la sociedad como si fuera una persona. Pareto utiliza igualmente la expresión de heterogeneidad social para designar el hecho de que todas las sociedades conocidas implican la separación, en cierto sentido, de una oposición entre la masa de los individuos gobernados y un reducido número de individuos que dominan, y a los que llama la *élite.* Si la distinción en clases es fundamental en la sociología dc Marx, en la sociología de Pareto es decisiva la distinción entre las masas y la *élite.* Esta distinción caracteriza a toda la tradición denominada maquiavélica.

En Pareto hallamos dos definiciones de la *élite,* una amplia que engloba al conjunto de la *élite* social, y una estrecha que se aplica a la *élite* gubernamental.

La definición amplia considera que la *élite* está compuesta por un número reducido de individuos que, cada uno en su esfera de actividad, han tenido éxito y han logrado alcanzar una escalón elevado de la jerarquía profesional. «Por lo tanto, supongamos que en todas las ramas de la actividad humana se atribuye a cada individuo un índice que indica sus cualidades, de manera más o menos parecida al modo en que se asignan puntos en los exámenes en las diferentes materias que las escuelas enseñan. Por ejemplo, asignaremos 10 puntos a quien destaca en su profesión. Al que no ha conseguido tener ni un solo cliente, le asignaremos 1, con el fin de poder asignar O al que es realmente cretino. A quien supo ganar millones, lo haya hecho bien o mal, le asignaremos 10. A quien gana miles, le atribuiremos 6. A quien a duras penas consigue no morirse de hambre, le daremos 1. Al que está hospitalizado en un asilo de indigentes le asignaremos 0. A la mujer *política,* por ejemplo la Aspasia de Pericles, la Maintenon de Luis XIV, la Pompadour de Luis XV que supo captarse el favor del hombre más poderoso y que representó un papel en el gobierno de la cosa pública que él ejercía, le atribuiremos una nota de 8 ó 9. A la ramera que sólo satisface los sentidos de estos hombres, y no ejerce ninguna influencia sobre la cosa pública, le atribuiremos un 0. Al timador hábil que engaña a la gente y que sabe esquivar los castigos del código penal, le atribuiremos 8, 9 ó 10, según el número de incautos que supo atrapar en sus redes, y las cantidades que pudo quitarles. Y el pobre y mezquino estafador que roba un cubierto a su fondista y aun se hace atrapar por los gendarmes, le otorgaremos 1. A un poeta como Musset le asignaremos 8 ó 9, de acuerdo con los gustos. A un versificador que hace huir a la gente recitándoles sonetos, lo calificaremos con 0. Con respecto a los jugadores de ajedrez, podemos tener índices más exactos, basándonos en el número y el tipo de las partidas que ganaron. Y así sucesivamente, para todas las ramas de la actividad humana... A continuación, formamos una clase con los que tienen los índices más altos en la rama en la que despliegan su actividad, y asignamos a esta clase el nombre de *élite.* Cualquier otro nombre e incluso una simple letra del alfabeto servirían igualmente para el fin que nos proponemos» (§§ 2.027 y 2.031). Así pues, y de acuerdo con su regla metodológica, la definición de Pareto es objetiva y neutra. No es necesario atribuir un sentido profundo, metafísico o moral a la

idea de *élite,* pues se trata de una categoría social, objetivamente captable. No tiene sentido preguntarse si la *élite* es verdadera o falsa, ni quién tiene derecho a ser incluido en ella. Todas estas preguntas son inútiles. La *élite* está formada con los que han obtenido buenas notas en la competencia de la vida o extraído números premiados en la lotería de la existencia «social». Pareto no utiliza prácticamente nunca esta definición amplia, cuyo objeto real no es otro que el de introducir la definición estrecha de una *élite* gobernante que agrupa a un número reducido de individuos que, como parte del grupo de los que alcanzaron éxito, ejercen funciones políticas o socialmente dirigentes:

> «Para el estudio que realizamos, el estudio del equilibrio social, aun es conveniente dividir en dos partes a esta clase: Aquellos que, directa o indirectamente, representan un papel destacado en el gobierno; son la *élite gubernamental.* El resto formará la *élite* no gubernamental. Por ejemplo, un jugador de ajedrez famoso es ciertamente parte de la *élite.* Pero también es indudable que sus méritos como jugador de ajedrez no le permiten influir en el gobierno; y por tanto, si no tiene otras cualidades que le ayuden, no forma parte de la *élite gubernamental.* Las amantes de los soberanos absolutos o de los hombres políticos muy poderosos forman a menudo parte de la *élite,* unas veces a causa de su belleza, y otras por sus dotes intelectuales. Pero sólo una parte de ellas, dotada de las aptitudes especiales que exige la política, representará un papel en el gobierno. Esto quiere decir que tenemos dos capas de población: 1.ª, la capa inferior, la clase ajena a la *élite;* por el momento, no vamos a investigar la influencia que pueda ejercer en el gobierno; 2.ª, la capa superior, la *élite,* que se divide en dos partes *a*) la *élite gubernamental,* y *b*) la *élite* no gubernamental» (§§ 2.032 a 2.034)[7].

Pareto precisa más adelante que «la tendencia a personificar las abstracciones, o incluso únicamente a darles realidad objetiva, es tal que muchas personas se representan a la clase gobernante casi como una persona, o al menos como una unidad concreta, a la que atribuyen una voluntad única, de la que creen que al adoptar medidas lógicas es la que realiza los programas. Es de este modo como muchos antisemitas se representan a los semitas, y muchos socialistas a los burgueses» (§ 2.254). Es evidente que, al menos *a priori,* no hay nada de esto. A su vez, «la clase gobernante no es homogénea» (*Ibid*).

---

[7] En la introducción de otra de sus obras, *Los Sistemas socialistas,* anterior al *Tratado de sociología general,* Pareto presenta el fenómeno de la *élite* gobernante del siguiente modo: «Los hombres pueden estar distribuidos según la mayor o menor cantidad que posean de un bien o de una cualidad deseada —riqueza, inteligencia, valor moral, talento político [...]—, en pirámides de una distribución desigual que les hace adoptar la forma de peonzas. Un mismo individuo no ocupa los mismos lugares en las mismas figuras si no es por obra de la hipótesis que acabamos de formular. En efecto, evidentemente sería absurdo afirmar que los individuos que ocupan las capas superiores en la figura que representa la distribución del genio matemático o político, son los mismos que ocupan las capas superiores en la figura que establece la distribución de la riqueza [...] Pero si se dispone a los hombres según su grado de influencia y de poder político o social, entonces, en la mayoría de las sociedades, serán, al menos en parte, los mismos hombres los que ocupen el mismo lugar en la figura de los notables y en la que corresponda a la distribución de la riqueza. Las clases denominadas superiores son también generalmente las más ricas. Estas clases son las representantes de una *élite,* de una aristocracia» *Los sistemas socialistas,* en *Escritos sociológicos,* Madrid: Alianza, 1987, p. 70).

Las sociedades están caracterizadas por la naturaleza de sus *élites* y sobre todo por las *élites* gobernantes. En efecto, todas las sociedades tienen una característica, que el moralista puede juzgar deplorable, pero que el sociólogo está obligado a constatar: Hay una distribución muy desigual de los bienes en este mundo, y una distribución más desigual aun del prestigio, el poder o los honores vinculados a la competición política. Esta distribución desigual de los bienes materiales y morales es posible porque en definitiva es un número reducido el que gobierna a un gran número mediante dos tipos de medios: la fuerza y la astucia. La masa se deja dirigir por la *élite,* pues ésta detenta los medios de fuerza o bien consigue convencer, es decir, que en definitiva el gobierno consigue más o menos engañar al mayor número. Un gobierno legítimo es el que ha conseguido persuadir a los gobernados que él se ajusta al interés de estos últimos, o que el deber o el honor de los gobernados les impone obedecer a la minoría. Esta distinción entre dos medios de gobierno, la fuerza y la astucia, es la transposición de la famosa oposición que delinea Maquiavelo entre los leones y los zorros. Las *élites* políticas se dividen naturalmente en dos familias, una de las cuales merece la denominación de familia de los leones, pues la distingue la preferencia por la brutalidad; mientras que la otra sería la familia de los zorros, porque tiende a la sutileza.

Esta teoría de la heterogeneidad social y de las *élites* desarrollada en el *Tratado de sociología general* debe ser conjuntada con la teoría del reparto de los ingresos expuesta en varias obras, entre ellas el *Curso de economía política* y *Los sistemas socialistas.* En el *Curso de economía política,* Pareto explica que la curva de distribución de los ingresos puede ser representada mediante una recta cuya ecuación es: $\log N = \log A - \alpha \log x$, donde x es el tamaño del ingreso y N el número de individuos que tienen un ingreso igual o superior a x, siendo A y α constantes que deben ser determinadas de acuerdo con las estadísticas disponibles. α da la inclinación sobre el eje de las x de la línea de los logaritmos. Sobre la parte del gráfico de doble escala logarítmica, donde están representados los ingresos superiores a la media, una disminución de la inclinación indica una menor desigualdad de los ingresos[8]. Ahora bien, todas las series estadísticas, esencialmente de origen fiscal, muestran según Pareto que

---

[8] Para la «ley» de Pareto sobre la distribución de los ingresos, véase, además del *Cours d'économie politique* y del *Manual de economía política,* los *Écrits sur la courbe de la répartition de la richesse,* reunidos y presentados por G. Busino, Ginebra, Droz, 1965.

Esta ley de Pareto ha originado una importante literatura económica. Citaremos especialmente: G. TINTNER, *Mathématiques et statistiques pour les économistes,* París, Dunod, t. I; J. Tinbergen, «La Théorie de la distribution du revenu», *Cahiers de l'I.S.E.A., Cahiers franco-italiens,* n.º 2, 1963; R. ROY, «Pareto statisticien: la distribution des revenus», *Revue d'économie politique,* 1949; N. O. JOHNSON, «The Pareto Law», *Review of Economic Statitics,* 1937; C. BRESCIANI-TURONI, «Annual Survey of Statistical Data: Pareto's Law and the index of inequality of Incomes», *Econometrica,* 1939; MARY J. BOWMAN, «A graphical analysis of personal income distribution in the United States», *American Economic Review,* 1945; reproducido en *Readings in the Theory of Income Distribution,* Homewood, R. D. IRWIN, 1951, pp. 72-99; D. H. MAC GREGOR, «Pareto's Law», *Economic Journal,* 1936; F. GIANCARDI, «Sulla curva dei redditi», *Giornale degli economisti,* 1949; R. D' ADDARIO, «Ricerche sulla curva dei redditi», *Ibid.;* E. C. RHODES, «The Pareto distribution of incomes», *Economica,* 1944.

tienen un valor más o menos semejante en todos los países, valor situado en torno a 1,5. La misma fórmula de distribución de los ingresos se aplica por tanto en todas las sociedades. Y Pareto comenta:

> «Estos resultados son muy notables. Es absolutamente imposible que respondan sólo al azar. Hay ciertamente una causa que produce la tendencia de los ingresos a distribuirse siguiendo una cierta curva. La forma de esta curva depende al parecer solamente en pequeña medida de las diferentes condiciones económicas, porque los efectos son aproximadamente los mismos para países con situaciones económicas tan distintas como las de Inglaterra, Irlanda, Alemania, las ciudades italianas e incluso el Perú» (*Cours d'économie politique*, § 960),

y más adelante:

> «La desigualdad de la distribución de los ingresos parece por tanto depender mucho más de la naturaleza misma de los hombres que de la organización económica de la sociedad. Las modificaciones profundas de esta organización ejercerían una influencia muy escasa en el sentido de la modificación de la ley de la distribución de los ingresos» (*Ibid* § 1.012).

Sin embargo, Pareto señala que la distribución observada de los ingresos no es un reflejo exacto de la heterogeneidad social, es decir, de la distribución desigual de las cualidades eugenésicas. Tal sería el caso si la movilidad fuese perfecta entre las diferentes capas de la sociedad, pero de hecho depende al mismo tiempo «de la distribución de las cualidades que permiten que los hombres se enriquezcan, de la disposición de los obstáculos que se oponen a la aplicación de estas facultades» (Véase la *Addition au Cours d'économie politique,* tomo II, p. 418). En *Los Sistemas socialistas,* resume Pareto muy claramente sus ideas: «Hemos mostrado que la curva de la distribución de los ingresos tenía una notable estabilidad, que cambia muy poco cuando las circunstancias de tiempo y de lugar en las cuales se la observa cambian mucho. Esta proposición que se desprende de los hechos recogidos por la estadística sorprende a primera vista. Es muy probable que su origen se encuentre en la distribución de los caracteres psicológicos de los hombres, y también en el hecho de que las proporciones en que se combinan los capitales no pueden ser arbitrarias». Pareto llega a la conclusión de que los ingresos inferiores no pueden aumentar y la desigualdad de los ingresos disminuir si no es a condición de que aumenten las riquezas respecto al número de habitantes. «El problema del aumento del bienestar de las clases pobres es más bien un problema de producción y de conservación de la riqueza que un problema de distribución. La manera más segura de mejorar la condición de las clases pobres es arreglar las cosas de manera que la riqueza crezca más velozmente que la población» (*Cours d'économie politique,* § 1.036).

De este modo, la idea de la permanencia del orden social tendría un fundamento económico. Sin abordar un análisis detallado de la ley de Pareto, formularé dos salvedades. En las sociedades socialistas no es seguro que la antigua fórmula conserve su validez. Y aunque así fuera, el orden social no está caracterizado adecuadamente sólo por la curva de distribución de los capita-

les y los ingresos. La teoría de las *élites* gobernantes se aproxima a las tesis expuestas un poco antes que Pareto por otro autor italiano: Gaetano Mosca. En Italia había surgido una controversia violenta. ¿Había utilizado Pareto a Mosca más de lo que era conveniente, citándolo un poco menos de lo que habría sido equitativo?[9] La teoría de las *élites* gobernantes de Mosca era menos psicológica y más política. Según Mosca, cada *élite* política está caracterizada por una fórmula de gobierno que es aproximadamente equivalente a lo que nosotros llamamos la ideología de la legitimidad. La fórmula de gobierno o fórmula política es la idea en nombre de la cual una minoría gobernante justifica su dominio y procura convencer a la mayoría de la legitimidad de su poder. En la sociología de Pareto, las diferentes *élites* políticas están caracterizadas sobre todo por la abundancia relativa de los residuos de las clases primera y segunda. Los zorros son las *élites* que, dotadas de abundantes residuos de primera clase, prefieren la astucia y la sutileza, y se esfuerzan por mantener su poder mediante la propaganda, multiplicando las combinaciones político-financieras. Estas *élites* son características de los regímenes llamados democráticos, que Pareto denominaba pluto-democráticos.

Esta interpretación de las peripecias de la política por referencia a los residuos de las clases primera o segunda sigue reapareciendo todavía en algunos autores. Poco antes del paso de la IV a la V República, Jules Monnerot había afirmado que la clase política de la IV República padecía un exceso de residuos de la primera clase, y que para restablecer la estabilidad de Francia, era necesario favorecer el acceso al poder de un *élite* que poseyera residuos más numerosos de la segunda clase y que apelara menos a la astucia y más a la fuerza[10]. (Puesto que los leones concedieron la independencia a Argelia, una actitud que J. Monnerot predecía en los zorros de la IV República, este partidario de Pareto pasó a la oposición.)

---

[9] G. Mosca había desarrollado su teoría de la *élite* gubernamental y de la fórmula política diecisiete años antes de la publicación de *Los sistemas socialistas*, en una obra titulada: *Sulla teoria dei governi et sul governo parlamentare* (1884). De ningún modo es seguro que Pareto tomara de él estas ideas. Pero, como escribe G. H. Bousquet, «cuando Mosca exigió muy cortésmente que Pareto reconociese su prioridad, este último rehusó, afirmando que los puntos de semejanza se reducían a ideas superficiales, ya enunciadas por Buckle, Taine y otros autores. Lo más que pudo obtener Mosca fue que se lo mencionara en una nota del *Manuale* (por otra parte no traducida en el *Manuel*), con un tono insolente e injusto» (*Pareto le savant et l'homme*, Lausana, Payot, 1960, p. 117).

Para esta polémica, véase A. DE PIETRI-TONELLI, «Mosca e Pareto». *Rivista internazionale di scienze sociali*, 1935.

G. MOSCA desarrolló más tarde su pensamiento en la obra *Elementi di scienza política* (1.ª edición en 1896, 2.ª ed. revisada y aumentada en 1923, Bocca, Turín); pero existe una traducción inglesa con el título de *The Ruling Class*, Nueva York, MacGraw-Hill, 1939. Puede hallarse un resumen en el libro de G. MOSCA traducido al francés, *Histoire des doctrines politiques*, París, Payot, 1965, pp. 7-9 y 243-253). Véase también el capítulo sobre Mosca en J. BURNHAM, *Les Machiavéliens, défenseurs de la liberté*, París, Calmann-Lévy, 1949, pp. 97-125.

[10] Véase el artículo de JULES MONNEROT, «Politique en connaissance de cause», en *Écrits pour une Renaissance*, publicado por el grupo de la Nación francesa (PIERRE ANDREU, PHILIPPE ARIÈ, PIERRE BOUTANG y otros), París, Plon, 1958. Jules Monnerot ha escrito también una *Sociologie du Communisme*, París, 1949, muy inspirada en la sociología política de Pareto.

Hay, pues, cuatro variables que permiten comprender el movimiento general de la sociedad: los intereses, los residuos, las derivaciones y la heterogeneidad social. Estas cuatro variables fundamentales, de las que depende el movimiento de la sociedad, están en estado de dependencia mutua.

La fórmula de la dependencia mutua es opuesta a la fórmula, atribuida al marxismo, de la determinación del conjunto de los fenómenos sociales por la economía. Su significado es que cada una de las variables actúa sobre las otras tres, o está afectada por ellas. El interés actúa sobre los residuos y las derivaciones, de acuerdo con la correlación aclarada por el materialismo histórico, que es real. Pero los residuos y las derivaciones, los sentimientos y las ideologías actúan también sobre las formas de conducta y los sistemas económicos. Finalmente la heterogeneidad social, es decir, la rivalidad de las *élites* y la lucha entre las masas y la *élite,* se ve afectada por los intereses, pero actúa también sobre ellos. En definitiva, no hay determinación del conjunto por una variable, sino determinación del conjunto por la acción recíproca de las variables entre sí[11].

La oposición entre la teoría paretiana y la marxista, al menos tal como Pareto comprende a esta última, se manifiesta de la manera más clara y definida en el modo en que Pareto interpreta lo que Marx denomina la lucha de clases. Pareto afirma explícitamente, sobre todo en *Les Systémes socialistes,* que Marx tiene razón, y que en el curso de toda la historia la lucha de clases es *un* dato fundamental, por no decir *el* dato fundamental.

Pero Pareto piensa que Marx se equivoca en dos puntos. En primer lugar, es erróneo creer que la lucha de clases está determinada exclusivamente por la economía, es decir, por los conflictos suscitados por la propiedad de los medios de producción, cuando la posesión del Estado y la fuerza militar puede ser también el origen de la oposición entre la *élite* y la masa. En este sentido, una página de los *Sistemas socialistas* es muy clara: «Muchas personas piensan que si fuese posible hallar una receta para conseguir la desaparición del «conflicto entre el capital y el trabajo» desaparecería también la lucha de clases. Se trata de una ilusión propia del grupo muy numeroso de los que confunden la forma con el fondo. La lucha de clases no es más que una forma de la lucha por la vida, y lo que se denomina «el conflicto entre el capital y el trabajo» no es más que una forma de la lucha de clases. En la Edad Media, se habría podido creer que si los conflictos religiosos desaparecían, se habría pacificado la sociedad. Estos conflictos religiosos no eran más que una forma de la lucha de clases; han desaparecido, por lo menos en parte, pero fueron reemplazados por los conflictos socialistas. Supongamos que el colectivismo ha

[11] La teoría sociológica de la dependencia mutua es la transposición de las teorías económicas de la interdependencia general y del equilibrio, que Pareto desarrolló en el *Cours* y en el *Manual,* pero cuyos aspectos esenciales habían sido formulados por Léon Walras en su *Eléments d'économie pure.* Sobre estas teorías económicas, véanse: G. PIROU, *Les Théories de l' équilibre économique, L. Walras* et *V. Pareto,* París, Domat-Montchrestien, 1938, 2.ª edición; F. OULES, *L'École de Lausanne, textes choisis de L. Waldras et* V. *Pareto,* París, Dalloz, 1950; J. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis,* Londres, Allen & Unwin, 1963.

quedado establecido, que ya no existe el «capital»; es claro entonces que éste no podrá competir ya con el trabajo; mas lo único que habrá desaparecido será una forma de la lucha de clases, y habrá otras que vengan a reemplazarla. Surgirán conflictos entre los distintos grupos de trabajadores del Estado socialista, entre los «intelectuales» y los «no intelectuales», entre los diversos tipos de políticos, entre éstos y sus administradores, entre los innovadores y los conservadores. ¿Puede haber realmente personas que piensen seriamente que el advenimiento del socialismo habrá de destruir definitivamente la fuente de las innovaciones sociales? ¿Que la fantasía de los hombres no engendrará nuevos proyectos, que el interés no impulsará a algunos a adoptar estos proyectos con la esperanza de conquistar un lugar preponderante en la sociedad?» (*Les Systèmes socialistes,* tomo II, pp. 467-468).

Por otra parte, Marx está equivocado si cree que la actual lucha de clases difiere esencialmente de la que ha podido ser observada durante el curso de los siglos, y que la eventual victoria del proletariado acabará al fin con ella. La lucha de clases de la época contemporánea, en la medida en que es la lucha del proletariado y la burguesía, no desembocará en la dictadura del proletariado, sino en el dominio de los que hablen en nombre del proletariado, es decir, de una minoría privilegiada como todas las *élites* que la precedieron o que la seguirán. Para Pareto, es imposible creer o esperar que la lucha de las minorías por el poder pueda modificar el movimiento inmemorial de las sociedades, y culminar en un estado fundamentalmente distinto. «En nuestro tiempo, los socialistas han visto muy claramente que la revolución de fines del siglo XVIII puso simplemente a la burguesía en el lugar de la antigua *élite,* y aunque han exagerado considerablemente el peso de la opresión de los nuevos amos, creen sinceramente que la nueva *élite* de políticos hará más honor a sus promesas que las *élites* que han gobernado hasta hoy». Por lo demás, todos los revolucionarios proclaman, uno tras otro, que, en definitiva, las revoluciones anteriores se limitaron a engañar al pueblo; sólo la que ellos se proponen realizar será la *verdadera* revolución. «Todos los movimientos históricos —decía en 1848 el *Manifiesto del Partido Comunista*— han sido hasta ahora movimientos de minorías en beneficio de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría». Desgraciadamente esta *auténtica* revolución, que debe aportar a los hombres una felicidad sin sombra, no es más que un engañoso espejismo que nunca se hará realidad; se asemeja a la edad de oro de los milenarios; siempre esperada, se pierde en las brumas del porvenir, y siempre escapa a sus fieles en el momento mismo en que creen aferrarla» (*Los Sistemas socialistas*, tomo I, p. 106).

Según Pareto, el fenómeno históricamente más importante es el de la vida y la muerte de las minorías gobernantes, o de las aristocracias, por utilizar un término que él mismo emplea a veces. «La historia», según una famosa fórmula suya, «es un cementerio de aristocracias» (*Tratado de sociología general,* § 2.053). «La historia de las sociedades humanas es en gran parte la historia de la sucesión de las aristocracias» (*Manual de economía política,* cap. VII, § 115). La historia de las sociedades es la historia de la sucesión de

minorías privilegiadas que se forman, luchan, llegan al poder, lo aprovechan y decaen, para ser reemplazadas por otras minorías.

> «Este fenómeno de las nuevas *élites*, que por un movimiento incesante de circulación surgen de las capas inferiores de la sociedad, ascienden a las capas superiores, allí se desarrollan, y luego entran en decadencia, son aniquiladas, y desaparecen, es uno de los principios de la historia, y es indispensable tenerlo en cuenta para comprender los grandes movimientos sociales» (*Los Sistemas socialistas*, p. 75).

El sociólogo debe preguntarse por qué las aristocracias o las minorías dirigentes tienen con tanta frecuencia tan poca estabilidad y duración.

Las causas de esta mortalidad de las aristocracias son las siguientes, según el análisis de Pareto:

1.° Como muchas aristocracias han sido aristocracias militares, se han visto diezmadas en los combates. Las aristocracias militares se extinguen rápidamente, porque sus miembros están obligados a arriesgar la vida en los campos de batalla.

2.° De manera casi general, al cabo de algunas generaciones, las aristocracias pierden su vitalidad o su capacidad de utilizar la fuerza. No se gobierna a los hombres, diría voluntariamente Pareto, sin cierta inclinación a la violencia, aunque no debe confundirse la fuerza y la violencia que, según él, acompaña a menudo a la debilidad. En general, los nietos y los bisnietos de los que conquistaron el poder supieron aprovecharse desde su nacimiento de una situación privilegiada, y han sufrido la influencia del desarrollo de los residuos de la primera clase. Se consagran a las combinaciones intelectuales, a veces incluso a los goces superiores de la civilización y el arte, pero con eso se tornan incapaces para la acción exigida por el orden social. Según la filosofía de Pareto, son a menudo las aristocracias más moderadas, y por tanto las más soportables para el pueblo, las que, víctimas de su debilidad, son atropelladas desplazadas por una revolución y reemplazadas por una *élite* violenta. La nobleza francesa de fines del siglo XVIII estaba agotada. Se adhería a una filosofía humanitaria, sabía gozar de la existencia, alentaba las ideas liberales. Y pereció en el cadalso. Su desaparición fue al mismo tiempo deplorable y justa, por lo menos en el orden de la justicia histórica que exige a las aristocracias cumplir su función, y no abandonarse a sentimientos que quizá son estimables, pero que no permiten que una clase conserve su papel dirigente:

> «Toda *élite* que no esté dispuesta a librar batalla para defender sus posiciones se encuentra en plena decadencia. Y no le queda otra salida que la de dejar su lugar a otra *élite* que posea las cualidades viriles que a ella le faltan. Será presa de una mera ensoñación si imagina que los principios humanitarios que ella ha proclamado le van a ser aplicados: Los vencedores harán resonar en sus oídos el implacable *vae victis*. La cuchilla de la guillotina estaba siendo afilada en la sombra cuando a fines del siglo XVIII, las clases dirigentes francesas se dedicaban a cultivar su "sensibilidad". Aquella sociedad ociosa y frívola, que vivía como un parásito de su país, hablaba en sus cenas elegantes de liberar al mundo de "la superstición y de aplastar al infame", sin advertir que era ella misma la que estaba tan cerca de ser aplastada» (*Los Sistemas socialistas*, p. 92).

3.º Finalmente y sobre todo, no puede haber armonía duradera entre los talentos de los individuos y las posiciones sociales que estos ocupan. Las posiciones ocupadas por los individuos dependen sobre todo de las ventajas de que gozaron desde su punto de partida, es decir, de las posiciones ocupadas por sus padres. Ahora bien, las leyes de la herencia son de tal naturaleza que no aseguran que los hijos de quienes tenían dotes de mando tendrán esas mismas cualidades. En la *élite* hay en cada momento individuos que no merecen formar parte de ella, y en la masa, individuos que tienen las cualidades necesarias para incorporarse a la *élite.* «Si las aristocracias humanas fuesen semejantes a las razas selectas de animales que se reproducen mucho tiempo más o menos con los mismos caracteres, la historia de la raza humana sería totalmente distinta de la que conocemos» (*Tratado de sociología general,* § 2.055).

En estas condiciones, ¿cómo es posible mantener la estabilidad social?

Toda *élite* que encuentra entre la masa que tiene frente a sí a una minoría que sería digna de pertenecer al reducido núcleo de los dirigentes, puede elegir entre dos procedimientos, que son susceptibles de ser utilizados simultáneamente en proporciones variables: *eliminar* a los candidatos a la *élite,* que normalmente son revolucionarios, o *absorberlos.* Este último procedimiento es evidentemente el más humano, y quizás también el más eficaz, es decir, el más adecuado para evitar las revoluciones. La *élite* que ha sabido practicar con mayor habilidad el método de absorción de los posibles revolucionarios es la *élite* inglesa, que desde hace varios siglos ha abierto sus puertas a algunos de los hombres más dotados que no habían nacido dentro de la clase privilegiada.

La eliminación comporta diversos procedimientos. El más humano es el exilio. De acuerdo con una teoría difundida en Europa durante el siglo XIX, la virtud principal de las colonias era que ofrecían una vía de evasión a los revolucionarios. En 1871, en su obra *La Réforme intellectuelle et morale de la France,* Renan creía aún que las sociedades que carecían de la válvula de seguridad que ofrecía la emigración, estaban condenadas a padecer perturbaciones internas. (En este sentido, las colonias representaban un factor precioso). Renan creía que toda sociedad contiene jefes virtuales e insatisfechos a los que conviene absorber o eliminar. El procedimiento inhumano de eliminación, que Pareto registra con objetividad, es evidentemente la muerte. El método ha sido utilizado con frecuencia en el curso de la historia.

Por consiguiente, de acuerdo con los ciclos de dependencia mutua, las sociedades son testigos de una circulación de las *élites.* Este fenómeno es el aspecto principal de lo que Pareto denomina la forma general de la sociedad.

Dada la imposibilidad de una armonía total entre los talentos heredados de los individuos y las posiciones que éstos ocupan en la jerarquía, toda sociedad alberga en su seno factores de inestabilidad. Las sociedades se ven igualmente sacudidas por las oscilaciones en la frecuencia de residuos de la primera y la segunda clase. Cuando una élite ha estado mucho tiempo en el poder, padece un exceso de residuos de la primera clase. Adquiere características excesivamente intelectuales, lo cual no quiere decir que es excesivamente inteligente, y le repugna exageradamente recurrir a la fuerza, lo que por eso mismo la hace

vulnerable. Los violentos surgidos de la masa movilizan entonces a ésta contra la élite.

El equilibrio social, es decir, la situación que minimiza los riesgos de revolución, supone que la *élite* tiene un grado mayor de abundancia de residuos de la primera clase, y que la masa es más rica en residuos de la segunda clase. Como muchos han dicho de una manera más cínica y escandalosa tal vez, para que un orden perdure «es necesario que el pueblo tenga religión y los gobernantes inteligencia», o sea, dicho en el lenguaje de Pareto, es necesario que las masas tengan más residuos de la segunda, y eventualmente de la cuarta y la quinta clase; e igualmente es necesario que, por tener que actuar eficazmente, las *élites* tengan más residuos de la primera.

No obstante, es preciso que ni siquiera en la élite sean exageradamente abundantes los residuos de la primera clase, ni que se degraden enteramente en ella los residuos de la persistencia de los conglomerados, la sociabilidad y la integridad personal. En efecto, a medida que aumentan los residuos de la primera clase, los individuos se vuelcan más hacia sus intereses personales y se tornan más egoístas. Pero si una clase dirigente quiere perdurar, debe tener la inteligencia de saber responder a las circunstancias y la capacidad de adaptarse al mundo tal como éste es, a la vez que conserva también el sentido del deber y la conciencia de su propia solidaridad.

Así aparece una especie de contradicción entre la propensión a las combinaciones y el sentido de la solidaridad social y moral, dos cosas que son indispensables para las *élites*. Sin duda, la historia está hecha sin duda de oscilaciones de duración mayor o menor. A una fase dominada por un espíritu de duda y de escepticismo, le sigue una reaparición repentina de residuos de la segunda, de la cuarta y de la quinta clase. La renovación de los residuos de la segunda clase está representada por los grandes movimientos de fe colectiva, a los que aludía Durkheim cuando afirmaba que de las crisis de exaltación colectiva nacen las religiones. Pareto habría aceptado esta fórmula, a la que habría agregado que precisamente la historia está hecha de alternancias, indefinidamente repetidas, entre las fases de escepticismo, y también a menudo de civilización y de inteligencia, y las fases de fe, patriótica o religiosa. Son estas oscilaciones de los residuos en la masa y en la *élite* las que determinan los ciclos de mutua dependencia.

***

Para coronar esta reconstrucción del conjunto del movimiento social, Pareto desarrolla todavía dos antítesis situadas en el orden económico: la que se da entre los especuladores y los rentistas, y la existente entre la actividad libre de los sujetos económicos, creadores de riqueza, y la burocratización.

La oposición de los especuladores y los rentistas corresponde en cierto modo, en el orden económico, a la antítesis entre los zorros y los leones en el orden político[12]. En efecto, hay dos actitudes económicas posibles: la actitud

[12] Se ha confundido, y continúa confundiéndose bajo el nombre de *capitalistas*, por una parte a las personas que extraen un ingreso de sus tierras y de sus ahorros, y por otra a los empresa-

de los creadores de riqueza mediante la combinación o la especulación, y la actitud de los individuos que desean por encima de todo la seguridad de sus bienes y se esfuerzan por conseguirla mediante inversiones consideradas seguras. Si no existiesen las devaluaciones monetarias y las quiebras, los rentistas acabarían poseyendo la totalidad de las riquezas. Cinco céntimos colocados a interés compuesto desde el nacimiento de Cristo representaría hoy una fortuna superior a toda la que posee la humanidad. Por tanto, es necesario que de cuando en cuando los rentistas se vean despojados. De todos modos, no es conveniente que eso ocurra con excesiva frecuencia, pues entonces desaparecería la raza de los rentistas, que son creadores de ahorro. En realidad, las sociedades continúan alimentando a gentes que crean riquezas y que las acaparan gracias al arte de las combinaciones, y a otras que, buscando seguridad, acaban por caer víctimas de los individuos astutos o violentos.

La última antítesis es la que enfrenta a la iniciativa y la burocratización, y que no se confunde con la anterior. Por su educación Pareto es ingeniero y economista. Como ingeniero, ha observado el trabajo creador de riqueza; en su carácter de economista de inspiración liberal, ha analizado las formas de conducta de los sujetos económicos que, persiguiendo sus propios intereses, con-

---

rios. Esta situación le hace mucho daño al conocimiento del fenómeno económico, y aún más al del fenómeno social. En realidad, estas dos categorías de capitalistas tienen intereses a menudo distintos, y a veces opuestos. Su oposición es aún mayor que la que separa a los intereses de las clases llamadas «capitalistas» y «proletarias». Desde el punto de vista económico, para el empresario es ventajoso que el ingreso que proviene del ahorro y de los capitales que él alquila a sus poseedores sea mínimo; por el contrario, para estos productores es ventajoso que alcance el máximo nivel. El encarecimiento de la mercancía que produce es ventajoso para el empresario. No le importa el encarecimiento de las otras mercancías mientras él siga obteniendo ganancias con su propia producción; en cambio, todos estos encarecimientos perjudican a quien sólo cuenta con el ahorro. Las cargas fiscales sobre la mercancía que produce perjudican poco al empresario; e incluso a veces le benefician, desalentando a la competencia. Pero perjudican siempre al consumidor, cuyos ingresos provienen de lo que le rinden sus ahorros colocados a un determinado interés. De manera general, el empresario siempre puede compensar, a expensas del consumidor, los aumentos de gastos determinados por los impuestos altos. El simple poseedor de ahorros no puede hacerlo casi nunca. Del mismo modo, el encarecimiento de la mano de obra perjudica usualmente poco al empresario, pues ese encarecimiento sólo afecta a los contratos en curso de realización; pero el empresario puede compensar siempre esta pérdida aumentando el precio de los productos de los contratos futuros. Por el contrario, el que sólo posee sus ahorros, tiene que soportar generalmente estos encarecimientos sin posibilidad de ningún tipo de recuperación. Esto quiere decir que los empresarios y sus obreros tienen en estos casos un interés común, que es opuesto al interés de los que sólo cuentan con sus ahorros. Ocurre lo mismo en el caso de los empresarios y obreros de las industrias que gozan de protección aduanera.

«Desde el punto de vista social, las oposiciones no son menores. Entre los empresarios se cuentan también las personas cuyo instinto de las combinaciones está bien desarrollado, un instinto que es indispensable para tener éxito en esta profesión. Las personas en las que predominan los residuos de la persistencia de los agregados se quedan en simples poseedores de ahorro. Por eso los empresarios son generalmente personas audaces, a la caza de novedades tanto en el terreno económico como en el social. Nos les arredran los movimientos, pues esperan aprovecharlos. Por el contrario, los simples poseedores de ahorro son a menudo personas tranquilas, timoratas, con el oído siempre alerta, como la liebre. Esperan poco y temen mucho de cualquier tipo de movimientos, pues una dura experiencia les ha enseñado que casi siempre son ellos quienes tendrán que pagar los gastos» (*Tratado de sociología general*, §§ 2.231 y 2.232).

tribuyen con ello al desarrollo de los recursos. A la libre iniciativa de los agentes económicos, Pareto opone la cristalización social e incluso la organización estatal y burocrática. Por razones políticas y demagógicas, los Estados se ven incitados a intervenir en el funcionamiento de la economía, a nacionalizar las empresas, a redistribuir los ingresos, y de ese modo a reemplazar progresivamente la competencia favorable a las iniciativas individuales y a la expansión, por un orden burocrático que tiende progresivamente a la cristalización.

A juicio de Pareto, las sociedades de Europa Occidental estaban gobernadas por *élites* plutocráticas, pertenecientes a la familia de los zorros y exageradamente dominadas por el instinto de las combinaciones, que cada vez eran más incapaces de aplicar la fuerza indispensable para el gobierno de las sociedades. Ante sus ojos se perfilaban nuevas *élites* dispuestas a utilizar más la fuerza y menos la astucia y a renovar las fórmulas de legitimidad. Pareto habría reconocido ciertamente en las *élites* fascistas o en las comunistas a esas *élites* violentas de la familia de los leones, que se adueñan del poder en las sociedades decadentes. Al mismo tiempo, según la visión de Pareto, el movimiento de las sociedades europeas modernas se orientaba hacia una ampliación progresiva del número de actividades burocratizadas, hacia un rechazo del papel de la iniciativa libre creadora de riqueza. Las sociedades europeas evolucionaban hacia economías colectivistas y cristalizadas:

> «Bizancio nos hace ver hasta dónde puede llegar la curva que nuestras sociedades están recorriendo» (*Tratado de sociología general,* § 2.612).

¿Pensaba Pareto que esta cristalización burocrática era un fenómeno cercano, o todavía lejano? En este punto los textos son en realidad contradictorios. A veces esta perspectiva tiene un carácter lejano, y en otros casos Pareto parece creer que la fase burocrática podría cristalizar rápidamente[13]. Lo que

---

[13] «La prosperidad de nuestros países es —aunque no sea más que en parte— el fruto de la libertad de acción de los elementos, desde el punto de vista económico y social, durante un período del siglo XIX. Ahora comienza la cristalización, exactamente como en el Imperio Romano. Es cosa deseada por las poblaciones, y en muchos casos parece acrecentar la prosperidad. Sin duda, nos hallamos aún lejos del estado en el que el obrero se encuentre definitivamente atado a su oficio; pero los sindicatos obreros, las restricciones impuestas a la circulación entre un Estado y otro, nos empujan por esta vía; Los Estados Unidos de América, formados por la inmigración, y que deben a ésta su actual prosperidad, se esfuerzan ahora por todos los medios en rechazar a los inmigrantes. Otros países, por ejemplo Australia, siguen el ejemplo. Los sindicatos obreros prohiben trabajar a las personas que no están sindicadas. Por otra parte están muy lejos de aceptar a todo el mundo. Los gobiernos y las comunas intervienen cada vez más en los asuntos económicos. Se ven impulsados a ello por la voluntad de las poblaciones, y a menudo actúan ofreciendo evidentes ventajas a estas últimas [...] Es fácil percibir que nos estamos desplazando sobre una curva semejante a la que ya recorrió la sociedad romana después de la fundación del Imperio, y que tras haber experimentado un período de prosperidad fue hundiéndose paulatinamente en la decadencia. La historia no se repite jamás, y de ninguna manera es probable, a menos que se crea en el "peligro amarillo", que el nuevo y futuro período de prosperidad tenga que venir de otra invasión bárbara. Sería menos improbable que fuese resultado de una revolución interior que diera el poder a los individuos que poseen en abundancia los residuos de la segunda clase, y que saben, y pueden y quieren utilizar la fuerza. Pero estas lejanas e inciertas eventualidades pertenecen al dominio de la fantasía más que al de la ciencia experimental» (*Tratado de sociología general,* § 2.553).

no se presta a ninguna duda, es que en el momento en que escribía el *Tratado de sociología general* —es decir, en vísperas de la guerra de 1914— Pareto veía apuntar el reino de las *élites* violentas y las economías estatalizadas. Por desagradable que pueda ser esta teoría, difícilmente podría negársele una parte de verdad.

El *Tratado de sociología general,* y de modo más general la obra sociológica de Pareto, desemboca por tanto en un diagnóstico de las sociedades llamadas democráticas, a las que por otra parte él mismo denomina plutodemocráticas, a fin de recordar que su característica es el vínculo entre la clase política, o *élite* en el sentido estricto del término, y los cuadros dirigentes de la industria y las finanzas. Según Pareto, estos regímenes pluto-democráticos están gobernados por *élites* que utilizan la astucia más que la fuerza. Por otra parte, Pareto comprueba el desarrollo de las ideologías humanitarias y cree que el exceso de las mismas es peligroso para el equilibrio social. Finalmente, observa la expansión progresiva de la gestión administrativa de la economía y la disminución correlativa del dominio de la iniciativa privada y de los mecanismos del mercado. Y advierte que las sociedades occidentales evolucionan, al igual que lo hizo la sociedad romana del Bajo Imperio, hacia la cristalización burocrática.

5. *Ciencia y política*

¿En qué medida ha conseguido Pareto, de acuerdo con las intenciones que él mismo manifestó, realizar el estudio científico de la sociedad? O, por repetir una expresión que yo mismo he utilizado, ¿en qué medida logró estudiar lógicamente las formas de conducta no-lógicas?

A esta cuestión se impone inmediatamente una primera respuesta. Según el propio Pareto, el estudio lógico-experimental de las formas de conducta no lógicas debe ser moral y políticamente neutro, debe estar desprovisto de juicios de valor y de pasión, pues el problema de la conducta humana no tiene solución lógico-experimental. Ahora bien, para el lector del *Tratado de sociología general* es evidente que los escritos de Pareto están llenos de pasión y de juicios de valor. Pareto tiene sus blancos preferidos, sus enemigos íntimos, sus cabezas de turco. Esta actitud, que ciertamente no es muy distinta de la que adoptan otros sociólogos, no concuerda en principio con su voluntad constantemente proclamada de elaborar una ciencia objetiva y neutra. Tal oposición entre una voluntad afirmada de ciencia pura y el despliegue de las pasiones nos puede servir de punto de partida para un examen crítico. ¿Cómo se combinan estas intenciones incumplidas y esta práctica? Pareto reserva su ironía o sus invectivas para ciertos hombres y ciertas ideas. Ante todo, le horrorizan las asociaciones y los propagandistas consagrados a la virtud que intentan mejorar las costumbres de sus conciudadanos. Se muestra igualmente severo frente a ciertas versiones del humanitarismo moderno. Adopta una actitud implacable ante los que pretenden, en nombre de la ciencia, prescribir una moral o un programa social, y condena a los hombres de ciencia como tales. Finalmente,

no puede soportar a la burguesía «decadente», la que ha perdido el sentido de sus intereses, y que por ceguera o por hipocresía desconoce la ley de granito de la oligarquía, se imagina que la sociedad actual es la culminación final de la historia y se muestra incapaz de adoptar una actitud defensiva. La burguesía decadente tolera las violencias de los huelguistas y se indigna contra la violencia policial. Está dispuesta, con la esperanza de apaciguar las reivindicaciones populares, a aceptar cualquier forma de nacionalización de las empresas, a riesgo de burocratizar la vida económica. Para mantener su reinado, no concibe otro procedimiento que el de comprar a los jefes sindicales, que son tal vez los jefes de una nueva *élite:*

> «En nuestra época, en la que los conflictos son sobre todo económicos, se acusa al gobierno de "intervenir" en una disputa económica cuando quiere proteger a los patrones o a los "amarillos" contra la violencia de los huelguistas. Si los agentes de la fuerza pública no se dejan apalear sin hacer uso de sus armas, se afirma que carecen de sangre fría, que son "impulsivos, neurasténicos" [...] Se critican los juicios de los tribunales, afirmando que son "fallos de clase" y que en todo caso son siempre excesivamente severos. Finalmente, es conveniente que las amnistías borren todo recuerdo de estos conflictos. Podría creerse que por parte de los patronos, las manifestaciones serían francamente opuestas, puesto que ellos representan intereses opuestos; pero no sucede así, o en todo caso sólo ocurre de manera atenuada, como en sordina [...] Muchos patronos son especuladores que esperan reparar los perjuicios ocasionados por la huelga con la ayuda del gobierno y a costa de los consumidores o los contribuyentes. Sus conflictos con los huelguistas son disputas entre cómplices que se dividen el botín. Los huelguistas que forman parte del pueblo, que abunda en residuos de segunda clase, no sólo tienen intereses, sino también un ideal. Por el contrario, los patronos especuladores que forman parte de la clase enriquecida por las combinaciones, tienen abundantes residuos de la primera clase. Por consiguiente, tienen sobre todo intereses, y ningún ideal, o muy escasos ideales. Emplean su tiempo realizando operaciones lucrativas, no en elaborar teorías. Entre ellos son frecuentes los demagogos plutócratas, hábiles en aprovecharse de las huelgas que deberían perjudicarlos» (*Tratado de sociología general,* § 2.187)[14].

A los propagandistas de la virtud, adversarios de la vida y *sus* placeres, opone Pareto un sistema de valores aristocráticos. Él mismo era noble, descendiente de una familia patricia de Génova y defensor de una versión moderada y distinguida de un epicureísmo hostil a las formas extremas del moralismo puritano y del ascetismo. No había razón, pensaba él, para rechazar lo que la existencia nos ofrece, y los que se arrogan el papel de portavoces de la virtud están animados a menudo por sentimientos menos puros que los de aquellos a quienes atacan. Pero el interés político de este formidable enemigo no pasa de ser mediocre, y es más revelador de la personalidad privada de Pareto que de sus convicciones políticas y sociales.

Los restantes blancos de Pareto revelan el sistema intelectual, moral y político que rodeó al autor del *Tratado de sociología general.*

---

[14] El menosprecio que siente por la burguesía decadente, lleva a Pareto a escribir: «Así como la sociedad romana fue salvada de la ruina por las legiones de César y por las de Octavio, podría ocurrir que nuestra sociedad se viese un día salvada de la decadencia por los que serán entonces los herederos de nuestros sindicalistas y de nuestros anarquistas» (*Tratado de sociología general,* § 1.858).

La denuncia del cientifismo es resultado de su respeto y amor a la ciencia. Pareto cree que nada es más contrario al espíritu científico que la sobreestimación de la ciencia, que esa tendencia que nos hace creerla capaz de suministrar, como pensaba Durkheim, una doctrina política, e incluso una religión. Esta crítica del cientifismo es al mismo tiempo la crítica de una forma de racionalismo corriente a fines del siglo XIX y a principios del XX. Según el pensamiento de Pareto, la única razón auténtica es la razón científica. Ahora bien, ésta lo es tan sólo si tiene conciencia de *sus* limitaciones. La ciencia establece simplemente uniformidades verificadas por el acuerdo entre nuestras ideas y la experiencia, pero no agota la realidad, no descubre los principios finales, no enseña una moral o una metafísica en nombre de un racionalismo experimental y pragmático. El racionalismo de Pareto es también la crítica de la ilusión racionalista en psicología, es decir, de la ilusión según la cual los hombres se dejarían conducir en último análisis por argumentos racionales. El pensamiento de Pareto es una reacción contra las esperanzas racionalistas del «estúpido siglo XIX», como habría dicho Léon Daudet. El propio Pareto habría utilizado gustoso esta expresión, asignándole un sentido preciso y limitado. En su opinión, es absurda la idea de que los progresos de la ciencia han de tener como resultado la racionalización de las sociedades mismas, y de que los hombres, transformados por el progreso de los conocimientos, van a mostrarse capaces de organizar la sociedad de acuerdo con la razón. Pareto denuncia implacablemente esta esperanza falaz. Acepta una expansión muy lenta del pensamiento lógico-experimental, y no niega que a la larga se ampliará el papel de la conducta lógica, determinada por razonamientos; pero esta ampliación no culminará en una sociedad cuyo fundamento haya de ser la propia razón científica. Por definición, el pensamiento lógico-experimental no puede fijar los fines, individuales o colectivos, y la sociedad mantiene su unidad sólo en la medida en que los individuos consienten a menudo en sacrificar su interés propio al interés colectivo. Pareto consagra muchas páginas a este problema de la concordancia o la contradicción entre el interés egoísta del individuo y el interés de la colectividad, y no se cansa de mostrar los sofismas con los que los filósofos y los moralistas pretenden convencernos del acuerdo final entre estos dos objetivos.

Quienes pretenden demostrar el acuerdo esencial entre el interés individual y el interés colectivo insisten generalmente en que el individuo necesita que la sociedad exista y que los miembros de esta sociedad confíen mutuamente entre sí. Por tanto, cuando un individuo roba o miente está contribuyendo a destruir la confianza recíproca necesaria para el orden común, y por eso mismo se está oponiendo a su propio interés. A este argumento responde Pareto sin dificultad que es necesario distinguir entre el interés directo y el interés indirecto. Es posible que para cierto individuo el interés directo sea mentir o robar; sin duda, ese acto le causará a él mismo un perjuicio indirecto, en la medida en que el daño inferido al orden social disminuye la ventaja que él extrae de su acto moralmente culpable; pero en un número muy grande de casos ese perjuicio indirecto es inferior cuantitativamente al beneficio directo que extrae el individuo de su acto culpable. Si el individuo se limita a calcular su interés,

creerá lógico violar las reglas colectivas. En otros términos, mediante razonamientos lógico-experimentales no es posible convencer a los individuos de la necesidad de sacrificarse en beneficio de la colectividad, ni tampoco de respetar las normas colectivas. Si los individuos las cumplen casi constantemente, eso es a consecuencia del hecho feliz de que no actúan de manera lógico-experimental, y de que no están racionalizados y convertidos al egoísmo hasta al extremo de actuar movidos únicamente por sus propios intereses y según un cálculo riguroso. Los hombres actúan por pasión o por sentimiento, y estas pasiones o esos sentimientos los inducen a proceder de modo que la sociedad sobreviva. Las sociedades existen porque las formas de conducta humana no son lógicas. La expresión «conducta no lógica» no es en absoluto peyorativa en tanto que tal. Ciertas conductas lógicas son moralmente censurables, por ejemplo las del especulador o del ladrón.

La argumentación de Pareto le resulta odiosa al racionalista tradicional. La afirmación de que la coherencia de las colectividades está garantizada por sentimientos y no por razones, lleva en efecto a la conclusión de que el progreso del pensamiento científico amenaza ir acompañado de un progreso del egoísmo, que promulga la disgregación de la comunidad social. Ésta se mantiene gracias a los residuos de la segunda y secundariamente de la cuarta y la quinta clase; pero estos residuos se encuentran debilitados o desgastados por el desarrollo de una actitud intelectual que está a la vez en el origen de las civilizaciones superiores y en el de los derrumbes sociales. El pensamiento de Pareto desemboca por tanto en un sistema de valores históricos que son profundamente antinómicos. Nos conforta creer que los progresos de la moral, de la razón y de la civilización van de la mano; pero Pareto, cuya reflexión está caracterizada por un pesimismo profundo, declara que la razón no puede avanzar sin que triunfe el egoísmo, que las sociedades cuyas civilizaciones son más brillantes son también las más propensas a la decadencia, que las ciudades en las que florece el humanitarismo no están lejos de las grandes efusiones de sangre, y que las *élites* más tolerables —porque son las menos violentas— atraen hacia sí las revoluciones que las destruyen.

Este sistema de interpretación histórica es radicalmente opuesto al del optimista y racionalista profesor de filosofía Émile Durkheim. En una de sus obras escribió Durkheim que aunque los Estados conservaban aún ciertas funciones militares vinculadas con la rivalidad de las soberanías, esas supervivencias de antaño estaban próximas a su desaparición. Pareto habría juzgado severamente este optimismo, que a su juicio era una forma típica de doctrina pseudo-científica, determinada en realidad por los residuos. Sin embargo, Durkheim y Pareto coincidían en un punto importante. Ambos advirtieron que las creencias religiosas surgen de la sociedad misma, de los sentimientos que agitan a las multitudes. Pero Durkheim quería salvar el carácter racional de estas creencias colectivas asignándoles un objeto de adoración digno de los sentimientos que provocaban. Con un cinismo un tanto desconcertante, Pareto respondía que esos sentimientos no necesitan en modo alguno un objeto digno de ellos; los objetos no suscitan los sentimientos; son, por el contrario, los sentimientos preexistentes los que eligen a sus objetos, cualesquiera que éstos sean.

Esta enumeración de los enemigos de Pareto, enemigos políticos —las personas humanitarias, los burgueses decadentes—, enemigos científicos —los filósofos que ofrecen una interpretación racional que las formas de conducta humana, y los moralistas que pretenden demostrar la armonía preestablecida de los intereses particulares y del interés colectivo—, permite a mi juicio comprender los diferentes sentidos que es posible atribuir al pensamiento del autor del *Tratado de sociología general.*

¿Qué es lo que quería sugerir Pareto? ¿A qué partido político o intelectual le estaba suministrando argumentos?

Entre las dos guerras mundiales, se interpretó con frecuencia a Pareto en función del fascismo. En un artículo escrito hace casi treinta años, yo mismo lo acusé de haber aportado una ideología o una justificaci6n al fascismo. Pero eso ocurría en 1937, en una época en que las pasiones que nos agitaban eran distintas de las actuales, aun suponiendo que, debido a la pobreza del vocabulario, las palabras no hayan cambiado[15].

La interpretación de Pareto por referencia al fascismo es fácil. Los fascistas —me refiero a los italianos, y no a los nacional-socialistas alemanes—, defendían e ilustraban una teoría oligárquica de los gobiernos, exactamente como Pareto. Afirmaban que los pueblos están siempre gobernados por unas minorías, y que éstas no pueden mantener su dominio más que si se muestran dignas de las funciones que asumen. Los fascistas recordaban que las funciones de los dirigentes no siempre son gratas, y que por tanto aquel que tiene el corazón blando debería renunciar de una vez por todas a semejante tarea o ser apartado de ella. Pareto no era en modo alguno un hombre violento. Admitía sin dificultad que el fin de la política es reducir todo lo posible el volumen de la violencia histórica, pero agregaba que la pretensión ilusoria de suprimir toda violencia acaba por lo general aumentándola desmesuradamente. Los pacifistas contribuyen a que estallen las guerras, los humanitarios a precipitar las revoluciones. Deformándola, los fascistas podían hacer suya sin duda esta argumentación de Pareto. Y mediante una simplificación de la teoría, afirmaron que, para ser eficaces, las *élites* gobernantes debían ser violentas.

Efectivamente, muchos intelectuales del fascismo italiano han invocado el nombre de Pareto y se han presentado ellos mismos como burgueses no decadentes que han tomado el relevo de la burguesía decadente. Han justificado su violencia pretendiendo que ésta era una réplica necesaria a la violencia obrera. En privado, ya que no en público, afirmaban que su suprema justificación era su capacidad de restablecer el orden, aunque fuese mediante la fuerza. Y como en último análisis no hay justificación intrínseca, moral o filosófica, del poder de una minoría dirigente, la *élite* que lo detente se encuentra en considerable medida justificada por su mismo éxito.

---

[15] Este artículo, titulado «La sociología de Pareto», fue publicado en 1937 en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, pp. 489-521. Véase igualmente el primer capítulo de *L'Homme contra les tyrans*, París, Gallimard, 1945: «Le Machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», pp. 11-12.

Era igualmente lícito relacionar el pensamiento fascista con el de Pareto interpretando de una cierta manera la distinción entre el máximo de utilidad *para* la colectividad y el máximo de la colectividad. El máximo de utilidad para la colectividad, es decir la mayor satisfacción del número más elevado posible de individuos, es en el fondo el ideal de los humanitarios o de los socialistas demócratas. Dar en toda la medida de lo posible a cada uno lo que desea, elevar el nivel de todos y de cada uno, es el ideal burgués de las *élites* pluto-democráticas. Pareto no dice explícitamente que sea erróneo proponerse un tal fin, pero sugiere que hay otro: el máximo de utilidad de la colectividad, es decir el máximo de poder o de gloria de la colectividad considerada como una persona. Afirmar la imposibilidad de una elección científica entre estos dos términos desvaloriza el máximo de utilidad para la colectividad y puede ser considerado como una opción implícita en favor del máximo de utilidad de la colectividad. Puede incluso afirmarse que aquél que, tal como Pareto, niega la posibilidad de elegir racionalmente entre un régimen político y otro, sirve a la causa de las *élites* violentas que pretenden demostrar, mediante la violencia, su derecho al gobierno.

Las relaciones entre Pareto y el fascismo fueron limitadas. Pareto falleció en 1923, muy poco después de la llegada al poder de Mussolini. No se mostró radicalmente hostil al movimiento del Duce[16], principalmente porque él era un sociólogo y no un político, y porque su sociología permitía explicar una re-

---

[16] Las relaciones entre PARETO y el fascismo han sido analizadas exhaustivamente por C. H. BOUSQUET, en el libro *Pareto, le savant et l'homme*, Lausana, Payot, 1960, pp. 188-197. Según C. H. Bousquet, «hasta el advenimiento del fascismo, el maestro adoptó frente a esta corriente una actitud sumamente reservada, a veces casi hostil. Más tarde concedió una clara aprobación a la forma bastante moderada que el movimiento adoptó entonces. Pero esta aprobación no careció de reservas, entre las cuales destacaba la necesidad de salvaguardar cierto número de libertades». El 1 de junio de 1922, cinco meses antes de la marcha de los camisas negras sobre Roma, Pareto escribió a un amigo: «Puedo engañarme, pero no veo en el fascismo una fuerza permanente y profunda». Pero el 13 de noviembre de 1922, algunos días después de la toma del poder, afirma que como hombre se siente feliz ante la victoria del fascismo, y feliz también en su carácter de hombre de ciencia cuyas teorías se ven así confirmadas. Pareto aceptó los honores que le ofrecía el nuevo régimen: el puesto de representante de Italia ante la comisión de desarme de la Sociedad de Naciones en diciembre de 1922 y un escaño de senador en marzo de 1923. Este escaño había sido rechazado por él cuando el régimen anterior se lo ofreció.

En marzo de 1923 escribe: «Si la renovación de Italia señala un cambio en el ciclo recorrido por los pueblos civilizados, Mussolini será una figura histórica, digna de la antigüedad», o también: «Francia podrá salvarse únicamente si encuentra a su Mussolini». Pero al mismo tiempo, escribía también que se negaba a formar parte de los aduladores, y que «si la salvación de Italia se encuentra tal vez en el fascismo, hay precipicios que salvar». Por otra parte, su pensamiento se ha expresado de modo muy claro en la revista doctrinaria del Partido Fascista: *Gerarchia*, donde publicó un artículo titulado «Liberta». El fascismo, escribe en este ensayo, es bueno no sólo por su carácter dictatorial —es decir, por su capacidad de implantar el orden—, sino porque hasta ahora sus efectos han sido positivos. Es necesario evitar diversas acechanzas: las aventuras guerreras, la restricción de la libertad de prensa, la aplicación de impuestos excesivos a los ricos y los campesinos, la sumisión a la Iglesia y al clericalismo, la limitación de la libertad de enseñanza. «Conviene que la libertad de enseñanza no tenga límite alguno en las universidades; que en ellas puedan enseñarse las teorías de Newton tanto corno las de Einstein; las de Marx tanto como las de la escuela histórica».

acción histórica de este tipo. A su juicio, el fascismo era evidentemente una reacción del cuerpo social ante las perturbaciones causadas por el exceso de residuos de la primera clase, por el desarrollo exagerado del humanitarismo, por el debilitamiento de la voluntad burguesa. En una sociedad normal, las perturbaciones de ese tipo provocan reacciones de sentido contrario. La revolución fascista era una fase de un ciclo de dependencia mutua, una réplica violenta a un desorden provocado por el declive de una *élite* astuta[17].

¿Qué régimen político económico habría gozado, en teoría, de la preferencia de Pareto? Por una parte, Pareto creía que la iniciativa individual era el mecanismo económico más favorable para el aumento de la riqueza. Por tanto, en el terreno de la doctrina económica se mostraba como un liberal que, por otra parte, aceptaba ciertas intervenciones del Estado en la medida en que éstas favorecían el funcionamiento del mercado, o permitían que los especuladores atendiesen a la vez a sus propios asuntos y a los de todos. En el plano político, su pensamiento lo inclinaba hacia un régimen al mismo tiempo *autoritario* y *moderado.* Quizá Pareto habría combinado los dos adjetivos prefe-

---

Dicho en otras palabras, Pareto apoyaba una versión pacífica, liberal en el plano económico e intelectual, laica y socialmente conservadora de un régimen autoritario. No hubiese apoyado el corporativismo, ni los acuerdos de Letrán, ni la conquista de Etiopía, ni el juramento de fidelidad impuesto a los profesores universitarios a partir de 1931; y es probable que su palabra y su crítica se hubiesen alzado contra todas las derivaciones hegelianas y nacionalistas de los Gentile, Volpe, Rocco y Bottai. Sin pretender anticipar lo que hubiese sido la evolución de las ideas de Pareto con respecto al fascismo, cosa que sería absurda, no es inútil recordar que Benedetto Croce, que se convirtió en uno de los líderes de la oposición liberal, manifestó también, a principios de 1923, su cautela y su adhesión al nuevo régimen.

En cuanto a la influencia de Pareto sobre el fascismo, es indiscutible, pero está lejos de ser fundamental. Mussolini pasó cierto tiempo en Lausana el año 1902. Es posible que escuchase allí las lecciones de Pareto, pero en modo alguno entró en contacto con él. No se sabe con certeza que lo leyera realmente, y en todo caso esa lectura no habría sido la única del joven socialista exiliado y autodidacta. Las «lecciones» de Marx, de Darwin, de Maquiavelo y de su tradición, de Sorel, de Maurras, de Nietzche, de Croce y del hegelianismo italiano, y evidentemente los trabajos de los escritores nacionalistas, tuvieron por lo menos tanta influencia como las obras de Pareto en la formación de la ideología fascista. El papel del maquiavelismo, y por consiguiente de Pareto es importante en el fascismo sólo si se ofrece de éste una definición universal. Queda por ver si semejante esfuerzo de abstracción no es vano, dada la importancia de las particularidades nacionales de las experiencias políticas y de los movimientos denominados fascistas.

[17] El cuadro que traza Pareto de los políticos pluto-democráticos, en los que los residuos de la primera clase dominan de modo casi exclusivo, es difícilmente comprensible si no se tiene presente el espectáculo de la vida política italiana a fines del siglo pasado y principios del actual. En 1876 la derecha italiana, o más exactamente piamontesa, formada por los sucesores de Cavour, pierde el poder. Tres hombres prevalecen sucesivamente en la escena política. Depretis de 1876 a 1887, luego Crispi y sobre todo Giolitti de 1897 a 1914. «Giolitti, liberal moderado en política y en economía es un realista y un empirista. Su acción interior retoma los métodos del "transformismo" de Depretis, dividiendo para reinar, evitando las represiones brutales, maniobrando hábilmente entre los ciudadanos y las tendencias del Parlamento y los sindicatos. Su "dictadura" es flexible, y abunda en compromisos, en favores que neutralizan o incorporan al adversario, y apoyándose en la corrupción electoral para asegurar su mayoría. Eficaz en el plano táctico, el giolittismo ha contribuido a desacreditar la institución parlamentaria y a debilitar la idea cívica en un país en donde la tradición democrática no tenía aún más que raíces frágiles» (PAUL GUICHONNET, *Mussolini et le fascisme,* París, P.U.F., 1966).

ridos de Maurras, los de *absoluto* y *limitado.* No era éste su lenguaje, pero el régimen más deseable para todos, al menos según la idea que Pareto tenía del bien general, era un régimen en el que los gobernantes pudieran adoptar decisiones, pero no pretendieran resolverlo todo, y especialmente abstenerse de intentar imponer a los ciudadanos, y en particular a los intelectuales y profesores, lo que debían pensar y creer. Dicho en otros términos, Pareto habría apoyado un gobierno liberal, tanto desde el punto de vista económico como científico. Recomendaba el liberalismo intelectual a los gobernantes no sólo porque él mismo comulgaba con esa postura, sino porque a sus ojos la libertad de investigación y de pensamiento eran indispensables para el progreso del pensamiento científico, y porque a la larga la sociedad entera se beneficiaría con el progreso del pensamiento lógico-experimental.

Así como no es imposible interpretar a Pareto en el sentido del fascismo, tal como ya que se ha hecho con frecuencia, también es perfectamente posible interpretarlo en el sentido del liberalismo, y utilizar la argumentación del propio Pareto para justificar las instituciones democráticas o pluto-democráticas.

G. Mosca, a quien Pareto no ignoró, pasó la primera parte de su vida denunciando las indignidades de los regímenes democráticos representativos, a quienes él también denominaba pluto-democráticos. En la segunda parte de su vida, procuró demostrar que, a pesar de sus defectos, estos regímenes eran de todos modos los mejores que la historia había conocido, al menos para los individuos. Así pues, aun aceptando muchas de las críticas paretianas a los regímenes democráticos, es posible ver en ellos los regímenes menos malos para los individuos; pues si todo régimen es de por sí oligárquico, la oligarquía pluto-democrática tiene al menos el mérito de hallarse dividida, y por eso mismo limitada en sus posibilidades de acción. Las *élites* democráticas son las menos peligrosas para la libertad de los individuos.

Maurice Allais, admirador apasionado de Pareto, ve en éste al teórico del liberalismo no sólo económico, sino político y moral. La doctrina de Pareto constituye, según él, una respuesta a la pregunta: ¿Cómo reducir al mínimo el dominio inevitable que la colectividad ejerce sobre los individuos? Para limitar el dominio del hombre sobre el hombre, es necesario dejar que entren en juego los mecanismos del mercado, y disponer de un Estado lo suficientemente fuerte para poder imponer el respeto de las libertades intelectuales de algunos y de las libertades económicas de todos.

Por tanto, Pareto no es necesariamente, como se afirma a veces, un doctrinario de los regímenes autoritarios. En verdad, ha dado argumentos a muchos de ellos, si no a todos, y ha sido utilizado en muy diversos sentidos. La *élite* que está en el poder invoca a Pareto para fundar su legitimidad, puesto que, como todas las legitimidades son arbitrarias, el éxito se convierte en la legitimidad suprema. Mientras se tenga el poder, se posee la última palabra en este género de argumentación. Si se lo pierde, o si no se logra conquistarlo, se hará bien en abrir el *Tratado de sociología general* para encontrar en él, si no una justificación de la causa vencida, al menos un consuelo en la desgracia. Con su lectura será posible reconfortarse con la idea de que las cosas han su-

cedido así porque uno ha sido más honesto que los que están en el poder, porque uno se ha negado a utilizar la violencia necesaria hasta el punto de acabar en prisión antes que en los palacios del gobierno.

Hay una parte de verdad en estos argumentos. En 1917 hubo grandes discusiones entre las diferentes escuelas marxistas rusas sobre las posibilidades de una revolución socialista en un país que no estaba aún industrializado. Los mencheviques afirmaban que por su carencia de industria y de sistema capitalista, Rusia no estaba madura para una revolución socialista, agregando que si, por desgracia, los partidos obreros pretendían iniciar una revolución socialista en un país que no estaba adaptado para ella, la consecuencia inevitable sería una tiranía de medio siglo al menos. Por su parte, los socialistas revolucionarios querían una revolución, pero de un tipo más populista que marxista, y no se mostraban dispuestos al sacrificio de todas las libertades. En cuanto a los bolcheviques, tras haber discutido durante mucho tiempo, antes de la guerra de 1914, sobre la posibilidad o la imposibilidad de una revolución socialista en un país no industrial, una vez lanzados a la acción olvidaron sus divergencias teóricas y decidieron que lo más importante era ocupar cuanto antes el poder. En resumen, los bolcheviques mantuvieron su última palabra, y los mencheviques también. Mas los bolcheviques accedieron al poder y los mencheviques fueron a la cárcel; pero los mencheviques supieron ver más claramente, puesto que la revolución, realizada en un país de capitalismo incipiente, ha desembocado en un régimen autoritario que sigue manteniendo su poder desde hace medio siglo.

Pareto no es el portavoz de ningún grupo. Tenía sin duda sus pasiones, pero eran de una naturaleza tal que varias escuelas actuales pueden identificarse con él. Muchos fascistas italianos han invocado su nombre junto con el de Sorel, y es probable que inicialmente él mismo viera en el fascismo una reacción sana ante ciertos excesos. Pero dada su condición de auténtico liberal, no se habría mantenido mucho tiempo en la vecindad del poder. El sociólogo liberal anticipa con toda lucidez las violencias próximas, a las que no se resigna. Se ama a Pareto o se lo detesta, pero en todo caso no debería verse en él al representante de ningún partido, sino al intérprete de un modo de pensamiento, pesimista o cínico, que felizmente nadie, ni siquiera él, abraza plenamente.

Pareto es uno de esos intelectuales que se definen sobre todo por sus enemigos y por pensar *en contra*. Pareto piensa a la vez contra los bárbaros y contra los civilizados, contra los déspotas y contra los demócratas ingenuos, contra los filósofos que pretenden hallar la verdad final de las cosas y contra los científicos que se imaginan que sólo la ciencia tiene valor. En consecuencia, el significado intrínseco de su obra no puede presentar perfiles definidos. Pareto se niega explícitamente a establecer el fin que debe proponerse al individuo o la sociedad. Después de preguntarse si era conveniente conceder a una colectividad algunos decenios o varios siglos de civilización, en el caso de que este período brillante debiese concluir con la pérdida de la independencia nacional, declara que no hay respuesta para un interrogante de este tipo. Sin duda, algunos lectores pensarán que más vale salvaguardar el brillo de la civilización, aunque deba pagarse este resultado con la degradación política en un pe-

ríodo ulterior, mientras que otros sostendrán que lo primordial es mantener la unidad y la fuerza de la nación, aunque sea a costa de la cultura.

Pareto sugiere una especie de contradicción intrínseca entre la verdad científica y la actividad social. La verdad sobre la sociedad es más bien un factor de disgregación social. Lo verdadero no es necesariamente útil; lo útil está hecho de ficciones y de ilusiones; y cada uno es libre de elegir la verdad por preferencia personal, o la utilidad para servir a la sociedad a la que él pertenece. La lección política de Pareto es por esencia ambigua.

6. *Una obra controvertida*

El *Tratado de sociología general* ocupa un lugar especial en la literatura sociológica. Es un libro enorme, en el sentido físico de la palabra, fuera de las grandes corrientes de la sociología, que continúa siendo objeto de los juicios más contradictorios. Algunos consideran a este libro como una de las obras maestras del espíritu humano; y con la misma pasión, otros afirman que es un monumento a la estupidez[18]. He escuchado estos juicios extremos de labios de personas que pueden ser tenidas por perfectamente cualificadas. Nos encontramos ante un caso realmente raro. En general, al cabo de medio siglo las pasiones se aquietan y las obras encuentran un lugar que no siempre corresponde al mérito exacto de su autor, pero que en todo caso guarda una cierta relación con él. En el caso del *Tratado de sociología general,* no es posible referirse a la opinión común, porque ésta no existe. Por sí mismo, eso significa que el *Tratado* exhibe un carácter equívoco, y sobre todo que las pasiones que suscitó en el momento de su publicación, aún no han quedado apaciguadas. La razón esencial de este fenómeno es que el pensamiento del autor provoca un cierto malestar en el lector; y de este modo, algunos de ellos, por ejemplo uno de mis amigos italianos, afirman de buena gana que el pensamiento de Pareto es válido a lo sumo para unas personas de cierta época, que acaban por sentirse desalentadas frente al mundo. Pero hay que esforzarse por evitar estas pasiones y estos juicios excesivos. El mío propio, que deseo expresar ahora, se sitúa más o menos a medio camino entre los dos extremos.

El mecanismo psicológico por el cual llegó Pareto a la elaboración del *Tratado* es el siguiente: el sociólogo comenzó por hacerse ingeniero, y en su oficio experimentó lo que es un acto lógico: una acción regida por el conocimiento científico y cuya eficacia testimonia la concordancia entre los actos de conciencia y el desarrollo de unos hechos en el mundo objetivo. Después de ser ingeniero, se hizo economista, y volvió a hallar, en una forma distinta, las

---

[18] Según G. H. Bousquet, el *Traité de sociologie générale* es «uno de los más vigorosos esfuerzos del espíritu humano para aprehender las estructuras de las sociedades y el valor de los razonamientos que circulan en ellas». (*Pareto, Le savant et l'homme,* Lausana, Payot, 1960, p. 150).

Según G. Gurvitch «una concepción de este tipo tiene al parecer un solo mérito científico, el de ser ejemplo de lo que debe evitarse» (*Le Concept de classes sociales de Marx à nos jours,* París, C.D.U., 1957, p. 78).

mismas características de la conducta lógica, definida esta vez mediante el cálculo de las ganancias, los gastos o el rendimiento. El cálculo económico permite definir un acto lógico que, dados ciertos fines y disponiendo de ciertos medios, se esfuerza por responder a una jerarquía de preferencias teniendo en cuenta, de acuerdo con los conocimientos científicos, las circunstancias exteriores. Pero Pareto no se quedó en economista. Observó el mundo político, los regímenes de Francia e Italia de fines del siglo XIX y principios del XX. Le impresionaron las diferencias fundamentales entre los actos lógicos del ingeniero o del sujeto económico, y las formas de conducta de los hombres políticos. Los políticos invocan a la razón y razonan indefinidamente, pero son irracionales. Algunos imaginan que la religión de la humanidad tiene el mismo origen que la conducta del ingeniero o del sujeto económico; otros creen que pueden transformar, gracias a la ciencia, el orden de las sociedades humanas, y anuncian el reino de la justicia después de una revolución socialista o liberal.

Dicho de otra manera, comparando la experiencia del ingeniero y del economista con la observación de la escena política, Pareto concibe lo que es el tema fundamental de su obra: la antinomia entre los actos lógicos y los actos no lógicos; y simultáneamente descubre que la peor de las ilusiones es la que padecieron los liberales y los demócratas de la generación anterior al pensar que los progresos de la razón abrirían para la humanidad una época sin precedentes. Pareto se opone a las erróneas convicciones de la generación de 1848. Después de comprobar en qué se ha convertido la democracia real, del modo en que funcionan las instituciones representativas, concluye con amargura que nada ha cambiado, y que son siempre las minorías privilegiadas las que dirigen el juego. Las minorías pueden cambiar indefinidamente de dirección o de teoría justificativa, pero la realidad es la misma. Todo régimen político es oligárquico, todo hombre político es interesado o ingenuo, y muy a menudo el menos ingenuo —es decir, el menos honesto— es el más útil para la sociedad. Y por otra parte, ¿por qué la honestidad individual habría de ser una condición de utilidad social? ¿Por qué la verdad científica debería ser el que diera solidez a la sociedad?

Tal es, a mi juicio, el núcleo del pensamiento de Pareto, y es comprensible sin duda la razón de que este autor pueda seguir siendo considerado entre los profesores y sociólogos como una figura aislada. A la inteligencia le resulta casi insoportable reconocer que la verdad pueda ser en sí misma perjudicial. No estoy seguro de que el propio Pareto lo haya creído absolutamente, pero experimentaba un cierto placer en afirmarlo.

Para poder apreciar desde el punto de vista del sociólogo en el *Tratado de sociología general,* es necesario examinar sucesivamente la teoría de los residuos y las derivaciones por una parte, y la teoría de la circulación de las *élites* y los ciclos de dependencia mutua por otra.

La teoría paretiana de los residuos y las derivaciones está englobada en un movimiento de ideas del que las obras de Marx, Nietzsche y Freud son también momentos. El tema que los une es que los móviles y el significado de los actos y los pensamientos de los hombres no son los que los propios actores confiesan. La teoría de Pareto está emparentada con lo que se denomina psicología

profunda desde Nietzsche y Freud o sociología de las ideologías a partir de la obra de Marx. Pero la crítica de Pareto difiere del método psicoanalítico y del método sociológico de interpretación. En oposición al método psicoanalítico, el método de Pareto no es psicológico, pues ignora voluntariamente los sentimientos o los estados de espíritu de los cuales los residuos son sólo la expresión. Pareto renuncia a explorar el subconsciente y el inconsciente para ocuparse de un nivel intermedio entre la profundidad de la interioridad y los actos o palabras que son inmediatamente captables desde fuera. Con respecto a la crítica marxista de las ideologías, el método de Pareto exhibe una doble originalidad: no destaca la relación de las derivaciones o las ideologías con las clases sociales, y ni siquiera sugiere que las clases sociales sean los sujetos de los conjuntos ideológicos. Por otra parte, le importan bastante poco las particularidades históricas y singulares de las derivaciones y las teorías. Su investigación, que se orienta hacia una enumeración íntegra de las clases de residuos y derivaciones, tiende a reducir el interés prestado al curso de la historia humana, y a presentar, por así decirlo, un hombre eterno o una estructura social permanente.

Por consiguiente, el método de Pareto no es propiamente psicológico ni específicamente histórico, y tiene un carácter *generalizador.* Cierto que en su búsqueda de una tipología universal de los residuos, Pareto roza de tanto en tanto el análisis de los mecanismos psicológicos. En concreto, su estudio de los métodos con los que se persuade o se impulsa a los hombres, es una verdadera contribución paretiana a la moderna psicología de la propaganda o de la publicidad. Pero no por ello es menos cierto que Pareto no pretende en modo alguno revelarnos los *impulsos* fundamentales de la naturaleza humana a la manera en que el psicoanalista distingue el impulso sexual, el impulso de posesión, o el impulso orientado hacia el valor, al que los alemanes llaman *Geltungsbedürfnis,* o necesidad de ser reconocido por los otros. Pareto se mantiene en el nivel intermedio de los residuos, es decir de las expresiones de los sentimientos que se dejan reconocer mediante las formas de conducta. No podría decirse que en sí mismo este método sea ilegítimo, pero es evidente que encierra el peligro de acabar, no explicando, sino constatando, o incluso sustituyendo la explicación por el hecho mismo de la conducta expresada en términos de residuos.

Por citar un ejemplo favorito de Pareto: Los antropólogos constatan que los hombres asignan un significado particular a un lugar o a una cosa, a una piedra o a un elemento. Algunos de ellos se esfuerzan por explicar estas combinaciones descubriendo el sistema de pensamiento que da sentido a una combinación determinada. Pareto objeta que este modo de explicación implica tomar en serio las derivaciones que son fenómenos secundarios, no determinantes de la conducta, y que pueden ser renovadas indefinidamente sin que varíen los agregados afectivos. Es cierto que el sistema intelectual no es necesariamente el determinante de las formas de conducta; pero si se explican estos agregados afectivos afirmando que son un ejemplo de residuos de segunda clase, un espíritu malévolo puede sentirse tentado a afirmar que la explicación es casi tan convincente como la que justifica la acción del opio por su virtud dor-

mitiva. En último análisis, explicar los conjuntos afectivos por los residuos de la persistencia de los agregados corre el riesgo de no ser más que una pseudo-explicación.

Dicho de otro modo, puesto que Pareto no se ocupa de los mecanismos psicológicos tal como los analizan Nietzsche o Freud, ni de los mecanismos sociales tal como Marx los estudia en las sociedades concretas, el método intermedio de las generalidades sociológicas conserva un carácter formal. No me atrevería a decir que los resultados sean falsos, pero sí que quizá no sean siempre muy instructivos.

Finalmente, es notable comprobar que aunque Pareto distingue hasta seis clases de residuos, en la segunda parte del *Tratado,* cuando aborda los ciclos de dependencia mutua, son sólo dos clases las que representan un papel importante: el instinto de las combinaciones y la persistencia de los agregados. El instinto de las combinaciones es el origen de la investigación intelectual, del progreso de la ciencia y del desarrollo del egoísmo, es decir, este instinto es a la vez el principio de las civilizaciones superiores y la causa de su caída. La persistencia de los agregados se transforma en el equivalente del conjunto de los sentimientos religiosos, nacionales, y patrióticos, que mantiene a las sociedades.

En estos momentos, se tiene la impresión repentina y un tanto desagradable de que se está oyendo nuevamente a un filósofo del siglo de las Luces, cuando los valores estaban parcialmente invertidos. En el fondo, tenemos de un lado el progreso de la razón y el espíritu crítico, y del otro a los sacerdotes de todas las Iglesias, difundiendo ilusiones y alimentado aberraciones, con la salvedad de que el espíritu supersticioso no es obra de los sacerdotes, como habrían dicho los Enciclopedistas, sino expresión permanente de la necesidad humana de creer sin demostración o de consagrarse a los mitos. En este sentido, Pareto está en la línea del pensamiento racionalista del siglo XVIII, pese a que tal vez transite a veces de las esperanzas excesivas a una resignación prematura. Sea cual sea la verdad parcial de esta oposición, no podemos dejar de preguntarnos si tantos capítulos, páginas y ejemplos son indispensables para redescubrir las antiguas antítesis entre conducta lógica y acción dictada por el sentimiento, entre razón científica y superstición religiosa, presentadas como estructura fundamental del hombre y de las sociedades.

Si la primera parte del *Tratado* me parece insuficientemente psicológica, la segunda lo es en demasía. Esta crítica no pretende ser una paradoja. Por causa de su afán generalizador y de su negativa a descender hasta el sentimiento, el método de la primera parte se detiene en el umbral de la psicología. Mas en la segunda, las *élites* son caracterizadas principalmente por sus rasgos psicológicos. *Élites* violentas y *élites* astutas, predominio de los residuos de la primera o de la segunda clase, todas estas nociones son de naturaleza fundamentalmente psicológica. Las peripecias de las diferentes historias nacionales son interpretadas y explicadas por los sentimientos, los honores, las actitudes de las *élites* y las masas. A juicio de Pareto, el despertar de las pasiones patrióticas y religiosas a principios del siglo XX, es un ejemplo más de la permanencia, en las conciencias humanas, de los mismos residuos, un ejemplo más de

la determinación de los hechos históricos por las fluctuaciones de los sentimientos humanos. Es cierto que Pareto reconoce explícitamente que el curso de la historia depende de las organizaciones sociales más que de los sentimientos de los individuos: «La parte principal del fenómeno es la organización y no la voluntad consciente de los individuos que, en ciertos casos, pueden verse llevados por la organización allí donde su voluntad consciente no los movería» (*Tratado de sociología general,* § 2.254). Pero las últimas páginas del *Tratado* son una especie de resumen de la historia de la Antigüedad escrito en términos de residuos de la primera y la segunda clase, de *élites* astutas y *élites* violentas. Es posible que esta manera de interpretar pueda comportar una cierta parte de verdad, pero nos deja insatisfechos.

Pareto busca elaborar un sistema general de interpretación que sea un modelo simplificado comparable al de la mecánica racional. Admite que las proposiciones son excesivamente esquemáticas que exigen precisiones y complicaciones progresivas, pero piensa que con los ciclos de dependencia mutua ha determinado las características generales del equilibrio social. Pero también cabe pensar a su vez que algunas de estas proposiciones son válidas, que tienen aplicación efectiva a todas las sociedades, y que sin embargo no captan lo esencial. Dicho en otras palabras: en materia de sociología, lo general no es necesariamente lo esencial, ni lo más interesante o importante.

Afirma Pareto que en todas las sociedades existe una minoría privilegiada, o *élite* en un sentido amplio, que engloba a otra más restringida: la *élite* gobernante. Esta proposición me parece indiscutible. Todas las sociedades conocidas hasta hoy se han opuesto esencialmente al igualitarismo. Por tanto, es legítimo distinguir el reducido número que ocupa las mejores posiciones, desde el punto de vista económico o político, de la gran mayoría. Pareto afirma a continuación que estas minorías privilegiadas conservan su situación mediante una mezcla de fuerza y de astucia. Si se conviene en denominar astucia a todos los medios de persuasión, no vacilo un instante en admitir que tiene razón. ¿De qué modo podría un hombre dirigir a gran número de personas, si no utilizara la fuerza o persuadiera a la mayoría de la necesidad de obedecer? La fórmula según la cual las minorías gobiernan mediante la fuerza o la astucia es indiscutible, a condición de que se atribuya a estos dos términos un sentido suficientemente impreciso. Pero creo que los problemas interesantes comienzan a partir de ese punto. ¿Cuáles son las relaciones reales entre la minoría privilegiada y la mayoría? ¿Cuáles son los principios de legitimidad invocados por las diferentes *élites?* ¿Qué métodos utilizan las *élites* para mantenerse? ¿Qué posibilidades tienen los que no pertenecen a la *élite* de ingresar en ella? Una vez aceptadas las proposiciones más generales, las diferencias históricas me parecen considerables, y por eso mismo las más importantes. El propio Pareto no negaría sin duda las observaciones que acabo de hacer. Se limitaría a responder que él mismo ha formulado estas proposiciones generales porque los gobernantes e incluso los gobernados tienden a olvidadas, diría que él no niega las diferencias fundamentales que hay entre los diferentes modos de ejercitar el poder por las distintas clases políticas, y que tiene igualmente conciencia de las consecuencias de esta diversidad para los gobernados. Pero

no por ello deja dc tender, explícita o implícitamente, a minimizar el valor de las diferencias entre los regímenes, entre las *élites,* entre los modos de gobierno. Pareto sugiere que «cuanto más cambios se introducen, más se consolida la permanencia», por tanto, que la historia se repite indefinidamente, que las diferencias entre los tipos de régimen son secundarias. Lo quiera o no, propone una aceptación más o menos resignada del ritmo de las cosas humanas, y afirma casi automáticamente que son ilusorios los esfuerzos enderezados a transformar la organización de las sociedades en un sentido presuntamente justo.

Mis objeciones son, pues, las siguientes. Por una parte, Pareto caracteriza a los regímenes por la psicología de las *élites* más que por la organización de los poderes y de la sociedad, y por otra sugiere que lo que es más general es también lo más importante. Por esta misma razón, confunde los rasgos comunes a todas las sociedades con los rasgos esenciales a todo orden social, minimiza las diferenciaciones históricas, y le quita casi todo su significado al devenir mismo.

Mi última observación va dirigida a su teoría de lo lógico y lo no lógico. De acuerdo con la definición aceptada por Pareto, los actos no lógicos pueden dividirse en varias categorías, y el observador aprecia el carácter lógico o no lógico de un acto en función de sus propios conocimientos y no de los conocimientos del actor. En estas condiciones, un acto dictado por un error científico es un acto no lógico, y un acto inspirado por ilusiones o por mitos es igualmente no lógico. Los actos que denominamos simbólicos o rituales, pues no tienen otros objetivos que manifestar sentimientos relacionados con entidades o con cosas representativas de valores, son no lógicos. Finalmente, las formas de conducta religiosa o mágicas son no-lógicas.

¿Es lícito incluir en una misma categoría los errores científicos, las supersticiones vinculadas con metafísicas que hoy nos parecen anacrónicas, los actos inspirados por convicciones optimistas o idealistas, las formas de conducta rituales, las prácticas mágicas? ¿Forman realmente una categoría única? ¿Puede defenderse, como hace Pareto, que, por ser no-lógicos, todos estos actos están determinados no por razonamientos, sino por sentimientos o estados de espíritu? La dualidad lógico-no-lógico sirve como introducción a la dualidad de los actos determinados por el razonamiento y de los actos determinados por los sentimientos o los estados de espíritu. ¿No cabe afirmar que esta antinomia simplificadora es no sólo peligrosa, sino deformadora de la realidad? Ciertamente, es evidente que una forma de conducta regida por proposiciones aparentemente científicas pero cuyo error se manifiesta más adelante, puede explicarse por un mecanismo comparable al que caracteriza a una práctica ritual o a un acto revolucionario[19].

---

[19] Por ejemplo, la mayoría de los economistas de comienzos de siglo, e incluso en la década de 1920, creían que en caso de crisis de desocupación y de descenso de las exportaciones, el mejor modo de restablecer el pleno empleo y el equilibrio exterior era favorecer la disminución de los salarios y de los precios. Los keynesianos han demostrado que, dados los factores de rigidez estructural y la importancia que se atribuye a los costes fijos, una política deflacionista no podría

Se puede, sin duda, complicar progresivamente la clasificación de Pareto, mas la dualidad de acciones lógicas frente a aciones no-lógicas, que conduce a la antítesis acción-por-razonamiento frente a acción-por-sentimiento, es una dualidad peligrosamente esquemática que lleva a Pareto a una representación dualista de la naturaleza humana, y después a una tipología dualista de las *élites* y de los regímenes. Estos antagonismos estilizados tienden a generar un tipo de filosofía que el mismo Pareto no aceptaría, pero que le es difícil rechazar totalmente. Puesto que, a fin de cuentas, la única justificación irrefutable del poder de una *élite* es el éxito, es tentador buscar ese éxito por los medios más eficaces a corto plazo. Frente a una *élite* astuta, es decir a una *élite* que quiere persuadir, el revolucionario tendrá que recurrir a la coacción sin reparos de conciencia. ¿Acaso las buenas intenciones no acabarían arruinando a la sociedad del mismo modo que degradan a la literatura?

APUNTE BIOGRÁFICO

1848	15 de julio. Nacimiento en París de Vilfredo Pareto. Su familia, oriunda de Liguria, se había incorporado a la nobleza a principios del siglo XVIII, y formaba parte del patriciado de Génova. Su abuelo, el marqués Giovanni Benedetto Pareto, recibió de Napoleón, en 1811, el título de barón del Imperio. Su padre, partidario de Mazzini, había sido exiliado con motivo de sus ideas republicanas y antipiamontesas. En París se había casado con Marie Méténier, madre de Vilfredo.
1850	La familia de Pareto puede regresar a Italia. Vilfredo cursa los estudios secundarios clásicos, y luego estudios científicos en la Universidad Politécnica de Turín.
1869	Pareto defiende una tesis titulada *Principios fundamentales del equilibrio de los cuerpos sólidos.*
1874-1892	Pareto se instala en Florencia. Después de haber ejercido como ingeniero de los ferrocarriles franceses, ocupa el cargo de director general de los ferrocarriles italianos. Sus funciones lo obligan a viajar al extranjero, sobre todo a Inglaterra. Por otra parte, colabora con la Sociedad Adam Smith de Florencia en campañas contra el socialismo de Estado, el proteccionismo y la política militarista del gobierno italiano. En este momento su posición es la de un demócrata partidario de un liberalismo intransigente.

restablecer realmente el pleno empleo y abrir los mercados extranjeros. El equilibrio mediante la deflación podía ser quizá una posibilidad teórica, pero de ningún modo una política eficaz, salvo al precio de sacrificios desproporcionados. La política de Laval o de Brüning durante la década de 1930, o la política de Churchill en 1925, que sin embargo tenían el apoyo de eminentes hombres de ciencia y eran expuestas de manera razonada, ¿merecen acaso que sean clasificadas como conductas no lógicas, al igual que se hace con las prácticas mágicas de los adeptos al vudú?

1882 Se presenta, aunque sin éxito, para la diputación en la circunscripción de Pistoia.

1889 Contrae matrimonio con Alejandra Bakunin, de origen ruso. En ese mismo año participa en un congreso celebrado en Roma en favor de la paz y el arbitraje internacional. Este congreso aprueba su proposición en favor de la libertad de comercio.

1891 Pareto estudia los *Principios de economía pura,* de Maffeo Pantaleoni. Este último muestra a Pareto las obras de Walras, Cournot y Edgeworth.

La policía interrumpe una de sus conferencias en Milán. Entra en contacto con L. Walras. El gobierno italiano le niega autorización para impartir un curso gratuito de economía política.

Pareto publica una serie de estudios sobre los principios fundamentales de la economía política, sobre economía matemática y sobre diversos puntos de teoría económica.

1892-1894 Walras le propone que ocupe su lugar en la cátedra de economía política de la Universidad de Lausana.

1893 Se nombra a Pareto profesor de economía política de la Universidad de Lausana. En ese momento comienza una nueva carrera, consagrada exclusivamente a la ciencia y jalonada por la publicación de sus obras.

1896-1897 *Cours d' économie politique,* publicado en francés en Lausana.

1898 Pareto hereda de uno de sus tíos una fortuna importante. Recibe en Suiza a los socialistas italianos huidos de la represión que siguió a los desórdenes de Milán y Pavía.

1901 Pareto se instala en Céligny, en el cantón de Ginebra, a orillas del lago Leman, en su villa «Angora». Su pensamiento adquiere un sesgo más conservador, más hostil al humanitarismo de la burguesía decadente.

Viaja a París para impartir un curso en la Escuela de Estudios Superiores. Su mujer lo abandona y parte para Rusia. Pareto pide también la separación. A partir de 1902, vivirá con Jeanne Régis, con quien se casa poco antes de morir, y a quien dedica el *Traité de sociologie générale.*

1901-1902 *Les Systèmes socialistes,* publicado en francés en París.

1907 *Manuale d' economia politica,* publicado en Milán.

1907-1908 Pareto, afectado por la enfermedad, abandona paulatinamente su curso de economía, que es dictado por Pascal Boninsegni. En 1912 dejará la enseñanza de economía, y sólo se ocupará, aunque limitadamente, de un curso de sociología.

1909 Traducción francesa muy modificada del *Manuel d' économie* politique.

1911 *Le Mythe vertuiste et la littérature immorale,* publicado en francés en París.

1916 Pareto dicta por última vez una serie de lecciones de sociología. *Trattato di sociologia generale,* publicado en Florencia.

1917 Jubilación de Pareto en la Universidad de Lausana.
1917-1919 Traducción francesa del *Traité de sociologie générale*, publicado en Lausana y en París.
1920 *Fatti e teorie* (Hechos y teorías), recopilación de artículos políticos referidos sobre todo a la Primera Guerra Mundial, publicado en Florencia.
1921 *Trasformazioni della democrazia* (*Transformaciones de la democracia*), publicado en Milán.
1921 Para protestar contra una iniciativa de los socialistas suizos, que proponían un impuesto sobre la fortuna, Pareto se instala algunos meses en Divonne. A fines de año, acepta en principio representar al gobierno italiano (de Benito Mussolini) en la Sociedad de Naciones.
1922 Es designado senador del reino de Italia.
En dos artículos aparecidos en *Gerarchia*, manifiesta una cierta adhesión al fascismo, pero exige a éste que se muestre liberal.
1923 19 de agosto. Muere en Céligny, donde es enterrado.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Pareto

Existen dos bibliografías más o menos completas de los escritos de Pareto:

Una de G. H. Bousquet, publicada por la Facultad de Economía y Comercio de Génova;
Otra en el tomo III de las *Cartas de Pareto a Pantaleoni*, editadas por La Banca Nazionale del Lavoro, Roma, 1960.
La librería Droz, de Ginebra, inició la publicación de las *OEuvres completes*, bajo la dirección de G. Busino; hasta junio de 1966 habían aparecido siete volúmenes:

Cours d'économie politique, 1 vol., 1964.
Le Marché financier italien (1891-1899), 1 vol., 1965.
Écrits sur la courbe de répartition de la richesse, 1 vol., 1965.
Libre-échangisme, protectionnisme et socialisme, 1 vol., 1965.
Les Systèmes socialistes, 1 vol., 1965.
Mythes et idéologies de la politique, 1 vol., 1965.
Manuel d'économie politique, 1 vol., 1966.
Le Traité de sociologie générale, agotado desde hace mucho tiempo, ha sido citado según la edición francesa de Pierre Boven revisado por el autor, en dos volúmenes, París, Payot, 1933. Las citas de este volumen están referidas a los parágrafos, no a las páginas.

Las obras importantes de Pareto son:

Fatti e teorie, Florencia, Vallechi, 1920;
Trasformazioni della democrazia, Milán, Corbaccio, 1921;

Mon Journal, Padua, C.E.D.A.M., 1958;
Le Mythe vertuiste et la littérature immorale, París, Riviere, 1911.

Obras de Pareto traducidas al castellano

Los sistemas socialistas, en V. Pareto, Escritos sociológicos, tr. M.ª Luz Morán, Madrid: Alianza, 1987.
Manual de economía política, tr. M.ª Luz Morán, en *Escritos sociológicos,* Madrid: Alianza, 1987.
Tratado de sociología general, en *Escritos sociológicos,* Madrid: Alianza, 1987.

Obras sobre Pareto

AMOROSO L., y JANNACCONE, P., *Vilfredo Pareto economista* e *sociologo,* Roma, Bardi, 1948.
ARON, R., «La sociologie de Pareto», *Zeitschrift für Sozialforschung,* 1937.
BORKENAU, F., *Pareto,* Londres, Chapman & Hall, 1936.
BOUSQUET, G. H., *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto,* París, Payot, 1925.
BOUSQUET, G. H., *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre,* París, Payot, 1928 (contiene una bibliografía).
BOUSQUET, G. H., *Pareto* (1848-1923). Le *savant et l'homme,* Lausana, Payot, 1960.
BURNHAM, J., *Les Machiavéliens, défenseurs de la liberté,* París, Calmann Lévy, 1949.
GIACALONE-MONACO, T., *Pareto* e *Sorel. Riflessioni* e *ricerche,* Padua, C.E.D.A.M., t. I, 1960; t. II, 1961.
GIACALONE-MONACO, T., *Le «Cronache» politiche* e *economiche di Pareto,* Padua, C.E.D.A.M., 1961.
HENDERSON, L. J., *Pareto's General Sociology.* A *Psysiologist's Interpretation,* Cambridge, Harvard University Press, 1935.
LA FERLA, G., *Vilfredo Pareto, filósofo volteriano,* Padua, C.E.D.A.M., 1958.
MEISEL, J. H., *The Myth of the Ruling Class,* Ann Arbor, Michigan Press, 1958.
MEISEL, J. H., *Pareto* and *Mosca.* New Jersey, Prentice Hall, 1965.
OULES, F., *L'Ecole de Lausanne. Textes choisis de* L. *Walras et V. Pareto,* presentados y comentados por F. Oules, París, Dalloz, 1950.
PARSONS, T., «Pareto», artículo en *Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. XI, 1933.
PARSONS, T., *The Structure of Social Action,* Nueva York, Mac Graw Hill, 1937.
PERRIN, G., *Sociologie* de *Pareto,* París, P.U.F., 1966 (importante bibliografía).
PIETRI-TONELLI, A. DE, «Vilfredo Pareto» *Rivista di Politica economica,* tres entregas 1934-1935.
PIROU, G., *Les Théories de l'equilibre économique. Walras et Pareto,* París, Domat-Motchrestien, 1928, 2ª edición.
SCHUMPETER, J., *Ten Great Economists,* Nueva York, Oxford University Press, 1965.
SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis,* Londres, Allen & Unwin, 1963.
Cahiers Vilfredo Pareto, Revista europea de historia de las ciencias sociales, Ginebra, Librería Droz; siete entregas aparecidas desde 1963, cada una contiene uno o varios estudios sobre Pareto.
Revue d'économie politique, número especial sobre Pareto, 1949.
Cahiers de l'I.S.E.A., suplemento *Cahiers franco-italiens,* n.º 2, 1963, número especial dedicado a Pareto.

CAPÍTULO 8

MAX WEBER

> La racionalización de la actividad comunitaria no tiene en modo alguno por consecuencia una universalización del conocimiento relativamente a las condiciones y a las relaciones de esta actividad, sino que, lo más a menudo conduce al efecto contrario. El «salvaje» sabe infinitamente más de las condiciones económicas y sociales de su propia existencia que el hombre «civilizado», en el sentido corriente del término, de las suyas.
>
> Ensayos acerca de la teoría de la ciencia, p. 397
> (*La sociología integral*)

La obra de Max Weber es amplia y diversa. Por tanto no se presta a ser expuesta siguiendo el método adoptado para analizar las obras de Durkheim o de Pareto.

Sumariamente, los trabajos de Max Weber pueden ser clasificados en cuatro categorías:

1.ª Los estudios de metodología, de crítica y de filosofía. Son estudios que tratan esencialmente del espíritu, del objeto y los métodos de las ciencias humanas, de historia y de sociología, pero a la vez son también estudios epistemológicos y filosóficos que desembocan en una filosofía del hombre en la historia, en una concepción de las relaciones entre la ciencia y la acción. Los principales ensayos sobre esta materia se encuentran reunidos en una recopilación titulada *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*[1].

---

[1] Esta recopilación incluye los cuatro principales ensayos epistemológicos de Weber: «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», que data de 1904; los «Estudios críticos para servir a la lógica de las ciencias de la cultura» de 1906; el «Ensayo acerca del sentido de la neutralidad axiológica en las ciencias sociológicas y económicas» de 1917-1918; y la famosa conferencia pronunciada en Munich el año 1919 con el título «*Wissenschaft als Beruf*».

La recopilación incluye también otros cuatro ensayos menores, que por otra parte no han sido traducidos a ninguna otra lengua: «*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen*

2.ª Las obras propiamente históricas: un estudio sobre las relaciones de producción en la agricultura del mundo antiguo (*Historia agraria romana*); una historia económica general, curso impartido por Max Weber y publicado después de su muerte; algunos trabajos especiales sobre los problemas económicos de Alemania o de Europa contemporánea, por ejemplo, una encuesta sobre la situación económica en Prusia Oriental, y en particular sobre las relaciones entre el campesinado polaco y las clases dirigentes alemanas[2].

3.ª Los trabajos de sociología de la religión: comenzando por el famoso estudio sobre las relaciones entre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* que Max Weber amplió con un análisis comparado de las grandes religiones y de la acción recíproca entre las condiciones económicas, las situaciones sociales y las convicciones religiosas[3].

4.ª Finalmente, la obra maestra, el tratado de sociología general cuyo título es *Economía y sociedad* (*Wirtschaft und Gesellschaft*). Esta última obra fue también publicada después de la muerte de su autor. Max Weber trabajaba

---

Nationalökonomie»; «R. Stammlers Uberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung»; «Die Grenznutzlehre und das psychophysische Grundgesetz»; y *«Energetische Kulturtheorien».*

[2] Hay muchos estudios de Weber sobre la Antigüedad. No en vano uno de sus primeros maestros fue el gran historiador Mommsen, y la formación del propio Weber fue adquirida en las facultades de derecho, en las que, tanto en Alemania como en Francia, el estudio del Derecho romano ocupaba un lugar importante. Además del libro titulado *Agrarverhältnisse im Altertum,* cuya edición definitiva data de 1909, Weber escribió un estudio titulado *Las causas sociales de la decadencia y la civilización antigua* (1896) y el tema de su tesis de habilitación era «La historia agraria romana» (1891).

La historia económica general es el curso dictado en Munich en 1919, poco antes de su muerte. Este curso fue publicado en 1923.

Los trabajos de Weber sobre problemas políticos, económicos y sociales en Alemania y en Europa contemporánea son muy diversos y estaban dispersos. Pero han sido reunidos en tres recopilaciones: *Gesammelte politische Schriften; Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte; Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik.*

El estudio sobre las tendencias en la evolución de la situación de los trabajadores rurales de Alemania oriental ha sido editado en la segunda de estas recopilaciones. Weber realizó este estudio en 1890-1892, sobre la base de una encuesta en esta región, realizada por encargo del *Verein für Sozialpolitik.* En este trabajo demostró Weber que, a fin de disminuir los costos de mano de obra, los grandes propietarios rurales situados al este del Elba no vacilaron en contratar a campesinos de origen eslavo (rusos y polacos), obligando con ello a emigrar a las ciudades industriales del oeste a los trabajadores de raza y cultura germánicas. Weber no vaciló en denunciar esta actitud capitalista de los junkers, que tenía por consecuencia la desgermanización del este alemán.

[3] Los estudios sobre sociología de las religiones fueron reunidos en los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* que comprenden tres tomos.

El tomo I contiene *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona, Península, 2.ª ed. 1973), y la primera parte de «La ética económica de las religiones universales» («Introducción», «Confucionismo y taoísmo», y *Zwischenbetrachtung»*).

El tomo II comprende la segunda parte de «La ética económica de las religiones» (Hinduismo y budismo).

El tomo III contiene la tercera parte (*El judaísmo antiguo*).

Cuando falleció, Weber se proponía agregar un tomo IV consagrado al Islam.

Para obtener un panorama completo de la sociología religiosa de Weber, es necesario agregar a los textos de esta recopilación los capítulos de *Wirtschaft und Gesellschaft* relativos a la religión, sobre todo el capítulo V de la segunda parte: «*Typen religioser Vergemeinschaftung*»

en ella cuando cayó enfermo de gripe, al día siguiente de terminar la Primera Guerra Mundial[4].

Es imposible resumir en pocas páginas una obra de tan excepcional riqueza como ésta. Por esa razón, empezaré analizando las ideas fundamentales de los estudios pertenecientes a la primera categoría, procurando exponer las concepciones esenciales de Max Weber acerca de la ciencia y la política y de sus relaciones mutuas. Esta interpretación de las relaciones entre la ciencia y la política desemboca en una cierta filosofía, que entonces no recibía el calificativo de existencial, pero que efectivamente pertenece al tipo de filosofía que hoy lleva ese nombre. A continuación resumiré los temas principales de las investigaciones propiamente sociológicas; y en tercer lugar, analizaré la interpretación que ofreció Max Weber de la época en que vivimos, a fin de mantener el paralelismo entre este capítulo y los dos que lo han precedido.

1. *Teoría de la ciencia*

Para estudiar la teoría de la ciencia de Weber podemos seguir el mismo método utilizado en el capítulo anterior a éste y tomar como punto de partida la clasificación de los tipos de acción. Pareto partía de la antítesis entre la acción lógica y la acción no-lógica. Igualmente es legítimo afirmar, aunque éste no sea un modo clásico de exposición, que Weber parte de la distinción entre cuatro tipos de acciones: La acción racional respecto a un fin (*zweckrational*), la acción racional respecto a un valor (*wertrational*), la acción afectiva o emocional, y finalmente la acción tradicional.

La acción racional respecto a un fin corresponde más a menos a la acción lógica de Pareto. Es la acción del ingeniero que construye un puente, del especulador que se esfuerza por ganar dinero, del general que quiere obtener la victoria. En todos estos casos, la acción *zweckrational* se define por el hecho de que el actor concibe claramente el fin y combina los medios para alcanzarlo.

Sin embargo, a diferencia de Pareto, Weber no afirma explícitamente que el acto en el cual el actor elige medios inadecuados por causa de la inexactitud de sus conocimientos es un acto no racional. La racionalidad con respecto a un fin se define en función de los conocimientos del actor, no de los del observador. Esta última definición sería la de Pareto[5].

La acción racional respecto a un valor es la del socialista alemán Lassalle, que se hizo matar en un duelo, o la del capitán que se hunde con su barco. La acción es racional, no porque tienda a alcanzar un fin definido y exterior, sino porque el hecho de no aceptar el desafío o abandonar un navío que se hunde

[4] Véase la bibliografía.

[5] «Denominamos comportamiento racional por finalidad al que se orienta exclusivamente según los medios que uno se representa (subjetivamente) como adecuados a fines aprehendidos (subjetivamente) de manera unívoca»» (*Gesammelte Aufsätze zur Wisenschaftslehere*).

sería considerado deshonroso. El actor obra racionalmente cuando acepta todos los riesgos, no para obtener un resultado extrínseco, sino por permanecer fiel a su propia idea del honor.

La acción que Weber denomina afectiva es aquella que está dictada inmediatamente por el estado de conciencia o por el humor del sujeto. Es la bofetada que la madre da a su hijo porque éste ha tenido una conducta intolerable, o el puñetazo que en el curso de un partido de fútbol propina un jugador que ha perdido el control de sus nervios. En todos estos casos, la acción no es definida por referencia a un fin o a un sistema de valores, sino por la reacción emocional del actor colocado en unas circunstancias determinadas.

Finalmente, la acción tradicional es la que está dictada por los hábitos, las costumbres, o las creencias, que han llegado a ser como una segunda naturaleza para el sujeto. Para actuar de acuerdo con la tradición, el actor no necesita representarse un fin, ni concebir un valor, ni sentirse agitado por una emoción; obedece simplemente a los reflejos que una prolongada práctica ha hecho enraizar en él.

Esta clasificación de los tipos de acciones ha venido siendo analizada y depurada desde hace cerca de medio siglo. Aquí me limito a mencionarla destacando que en un cierto sentido clarifica todas las concepciones de Max Weber, y por eso se encuentra efectivamente en los diversos niveles.

Dado que la sociología es la ciencia comprehensiva del acto social, esta comprehensión implica la captación del sentido que el actor atribuye a su conducta. Mientras Pareto juzga la lógica de las acciones por referencia a los conocimientos del observador, el objetivo y la preocupación de Weber son la captación del sentido que cada actor atribuye a su propia conducta. La comprensión de los sentidos subjetivos implica una clasificación de los tipos de conducta, y lleva a la captación de su estructura inteligible.

La clasificación de los tipos de acciones dicta en una cierta medida la interpretación que hace Weber de la época contemporánea. El rasgo característico del mundo en que vivimos es la racionalización. En una primera aproximación, ésta corresponde a una ampliación de la esfera de los actos *zweckrational.* La empresa económica es racional, e igualmente lo es la gestión estatal por la burocracia. Toda la sociedad moderna tiende a la organización *zweckrational,* y el problema filosófico de nuestro tiempo, problema eminentemente existencial, es delimitar el sector de una sociedad en la que subsiste y debe subsistir una acción de otro tipo.

Finalmente, esta clasificación de los tipos de acción está relacionada con lo que constituye el núcleo de la reflexión filosófica de Max Weber: los lazos de solidaridad y de independencia entre la ciencia y la política.

Max Weber estuvo siempre obsesionado por la cuestión siguiente: ¿cuál es el tipo ideal de político o de científico? ¿Cómo es posible ser al mismo tiempo hombre de acción y profesor? En su caso, el problema era al mismo tiempo personal y filosófico.

Aunque nunca fue un hombre político, Weber soñó siempre con serlo. Pero de hecho, su actividad propiamente política se redujo a la de ser un profesor que ejerció a veces de periodista y a veces de consejero del príncipe, sin que,

naturalmente, nadie lo escuchase. Así, envió una memoria confidencial a Berlín precisamente cuando los jefes militares y civiles de Alemania estaban preparando la declaración de una guerra submarina ilimitada, arriesgando con ello desencadenar la intervención norteamericana. En esta memoria secreta, exponía Weber las razones por las cuales semejante decisión significaría muy probablemente una catástrofe para Alemania. Igualmente formó parte de la delegación alemana que acudió a Francia para recibir las condiciones de paz. Pero Weber, que habría querido ser un dirigente de partido o un conductor de hombres, fue sobre todo un profesor y un científico. Inclinado a las ideas claras y a la honestidad intelectual, se interrogó sin descanso sobre las condiciones en las que la ciencia histórica o sociológica podía ser objetiva, y sobre las condiciones que permitieran que el acto político se ajustase a su vocación.

Max Weber resumió sus concepciones sobre este tema en dos conferencias tituladas *Ciencia como profesión* y *Política como profesión*[6].

La acción del científico o del investigador es una acción racional respecto a un fin. El investigador se propone alcanzar proposiciones de hecho, relaciones de causalidad o interpretaciones comprensivas que posean validez universal.

Por tanto, la investigación científica es un ejemplo eminente de acción racional respecto a un fin, que es la verdad. Pero este mismo fin está determinado por un juicio de valor, es decir, por un juicio sobre el valor de una verdad demostrada por hechos o argumentos que son universalmente válidos.

El acto científico es por consiguiente una combinación de acción racional respecto a un fin y de acción racional respecto a un valor que es la verdad. La racionalidad es resultado del respeto a las reglas de la lógica y de la investigación, respeto que es necesario para que los resultados obtenidos sean válidos.

Tal como la concibe Weber, la ciencia es por tanto un aspecto del proceso de racionalización característico de las sociedades occidentales modernas. El propio Weber ha sugerido, y a veces afirmado, que las ciencias históricas y sociológicas de nuestra época representan un fenómeno históricamente singular, en la medida en que en otras culturas no habría existido un equivalente de esta captación racionalizada del funcionamiento y del devenir de las sociedades[7].

---

[6] Estas dos conferencias fueron pronunciadas en Munich en 1919 y están traducidas con el título *La ciencia como profesión, la política como profesión* en Espasa-Calpe: Madrid, 1992. El texto alemán de *Politik als Beruf* forma parte de los *Gesammelte Politische Schriften*.

[7] «A la historiografía china, que alcanzó amplios desenvolvimientos, le falta el *pragma* tucidiano. Maquiavelo tuvo precursores en la India; pero a la teoría asiática del Estado le falta una sistematización semejante a la aristotélica y toda suerte de conceptos racionales. Fuera de Occidente no existe una ciencia jurídica racional, a pesar de todos los indicios que puedan encontrarse en la India (Escuela de Mimamsa), a pesar de todas las amplias codificaciones y de todos los libros jurídicos, indios o no, puesto que faltaban los esquemas y categorías estrictamente jurídicas del Derecho romano y de todo el Derecho occidental amamantado por él. Algo semejante al Derecho canónico no se conoce fuera de Occidente.» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 1973, 2.ª ed., p. 6).

La ciencia positiva y racional que admite Max Weber es parte integrante del proceso histórico de racionalización. Esta ciencia exhibe dos caracteres que rigen el significado y el alcance de la verdad científica. Esos dos rasgos específicos son el carácter esencialmente inconcluso y la objetividad, definida esta última como la validez de la ciencia para todos los que buscan este tipo de verdad, y el rechazo de todo juicio de valor[8]. El hombre de ciencia observa con la misma objetividad al charlatán y al médico, al demagogo y al estadista.

El carácter inconcluso es en opinión de Weber un rasgo fundamental de la ciencia moderna. Jamás habría evocado, como solía hacer Durkheim, el momento en que se hubiera completado la construcción de la sociología, de modo que existiese un sistema integral de leyes sociales. Nada más ajeno a su modo de pensar que la representación, tan querida por Augusto Comte, de una ciencia capaz de trazar un cuadro cerrado y definitivo de las leyes fundamentales. En cierto sentido, podía atribuirse a la ciencia antigua el carácter de una construcción acabada porque estaba orientada hacia la aprehensión de los principios del ser. Por su esencia misma la ciencia moderna se encuentra en estado de flujo, tiende a un objetivo situado en el infinito y está renovando de continuo los interrogantes que se formulan a la naturaleza.

En todas las disciplinas, tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias de la cultura, el conocimiento es una conquista que no alcanza nunca su objetivo. La ciencia es el devenir de la ciencia. Siempre se puede ir más lejos en el análisis, proseguir la investigación en el sentido de los dos infinitos.

Pero en el caso de las ciencias de la realidad humana, de la historia y de la cultura, hay aún más: el conocimiento está subordinado a los interrogantes que el científico plantea a la realidad. A medida que la historia progresa y renueva los sistemas de valores y los monumentos del espíritu, el historiador o el sociólogo plantean espontáneamente nuevos problemas a los hechos pasados o actuales. Y puesto que la historia-realidad renueva la curiosidad del historiador o del sociólogo, es imposible concebir una historia o una sociología acabadas. La historia y la sociología podrían ser construcciones completas sólo si hubiese concluido el devenir humano. Sería necesario que la humanidad hubiese perdido la capacidad de crear obras para que la ciencia de las obras humanas fuese definitiva[9].

---

[8] «Es totalmente cierto que en la esfera de las ciencias sociales una demostración científica, metódicamente correcta, que pretenda haber alcanzado su fin, debe poder ser reconocida como ciencia exacta incluso por un chino, o, dicho con más precisión, *debe tener* ese *objetivo,* pese a que quizá no sea posible alcanzarlo plenamente por razón de alguna insuficiencia de orden material. Del mismo modo, sigue siendo verdadero que el análisis lógico de un ideal destinado a develar el contenido y los axiomas últimos, al igual que la explicación de las consecuencias que se siguen lógica y prácticamente en caso de que la investigación haya sido coronada por el éxito, deben ser también válidas para un chino «aunque éste no pueda entender en absoluto nuestros imperativos éticos e incluso rechazar (cosa que, con seguridad, hará a menudo) el ideal mismo y las evaluaciones concretas que de él se sigan, sin verse obligado en modo alguno a rechazar por ello el valor científico del análisis teórico» *(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehere).*

[9] «Hay ciencias que gozan del privilegio de permanecer eternamente jóvenes. Es el caso de todas las disciplinas históricas, de todas las que se proponen sin cesar nuevos problemas a causa del flujo eterno de la civilización. Por su esencia misma, la tarea que afrontan tropieza con la fra-

Esta constante renovación de las ciencias históricas mediante los problemas propuestos por el historiador puede quizá hacer pensar que con ello se pone en tela de juicio la validez universal de la ciencia. Pero según Max Weber no sucede así en absoluto. La validez universal de la ciencia prohibe que el científico proyecte en la investigación sus juicios de valor, es decir, sus preferencias estéticas o políticas. Que sus preferencias queden reflejadas en la orientación de su curiosidad no excluye la validez universal de las ciencias históricas y sociológicas. Estas ciencias son respuestas universalmente válidas, por lo menos en teoría, a cuestiones legítimamente orientadas por nuestro interés o por nuestros valores.

Descubrimos así que aunque las ciencias de la historia y de la sociedad, cuyos caracteres propios son analizados por Weber, respondan a la misma inspiración racional que las ciencias de la naturaleza, difieren sin embargo profundamente de éstas. Los caracteres originales y distintivos de estas ciencias son tres: su método es la *comprensión,* son *históricas* y versan sobre la *cultura.*

El término comprensión es la traducción clásica de la palabra alemana *Verstehen.* La idea de Weber es la siguiente: en el dominio de los fenómenos naturales podemos captar las regularidades observadas mediante proposiciones de forma y de naturaleza matemática. Dicho en otras palabras, necesitamos explicar los fenómenos mediante proposiciones confirmadas por la experiencia para te-

---

gilidad de todas las construcciones típicas de un ideal, pero que están inevitablemente obligadas a reelaborarlas de manera constante [...] Ninguno de estos sistemas de pensamiento, de los que no podríamos prescindir si queremos captar los elementos de la realidad que en cada caso son significativos, puede agotar la riqueza infinita de ésta. No son más que ensayos para poner orden en el caos de los hechos que, en cada ocasión, hemos introducido en el círculo de nuestro interés sobre la base del estado de nuestro conocimiento y de las estructuras conceptuales que en ese momento poseemos. El aparato intelectual que el pasado ha desarrollado mediante una elaboración reflexiva —lo cual quiere decir mediante una transformación reflexiva de la realidad inmediatamente dada y de su integración en los conceptos que correspondían al estado del conocimiento y la dirección de la curiosidad— se encuentra en un perpetuo proceso de interacción con lo que podemos y queremos adquirir en forma de conocimientos nuevos de la realidad. El progreso del trabajo de las ciencias de la cultura tiene lugar por medio de este debate. El resultado es un proceso constante de transformación de los conceptos mediante los cuales procuramos aprehender la realidad. La historia de las ciencias de la vida social es y por tanto continúa siendo una alternancia constante entre el intento de ordenar teóricamente los hechos mediante una construcción de los conceptos implicados —descomponiendo los esquemas de pensamiento así obtenidos gracias a una ampliación y un desplazamiento del horizonte de la ciencia— y la construcción de nuevos conceptos sobre la base así modificada. Lo que esto quiere decir, no es en modo alguno que sería una equivocación tratar de construir en general sistemas de conceptos, —pues toda ciencia, incluso la simple historia descriptiva, opera con los conceptos que le ofrece su época. Por el contrario, lo que esto quiere decir es que, en las ciencias de la cultura humana, la construcción de conceptos depende del modo en que se propongan los problemas, lo cual a su vez varía con el contenido mismo de la civilización. La relación entre el concepto y lo concebido comporta en las ciencias de la cultura la fragilidad de toda síntesis. El valor de las grandes tentativas de construcciones conceptuales en nuestra ciencia, se encontraba en general en que todas ellas resaltaban los límites de su significado desde el punto de vista que les servía de fundamento. Los progresos más considerables en el dominio de las ciencias sociales están ligados positivamente al hecho de que los problemas prácticos de la civilización se desplazan y adoptan la forma de una crítica de la construcción de conceptos» (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*).

ner el sentimiento de que los hemos comprendido. La comprensión es por tanto mediata, necesita como intermediarios a los conceptos o las relaciones. En el caso del comportamiento humano, la comprensión es en cierto sentido inmediata: el profesor comprende la conducta de los estudiantes que siguen su curso, el pasajero comprende por qué el chófer de su taxi se detiene ante la luz roja. No necesita comprobar cuántos conductores se detienen frente a las luces rojas para comprender por qué lo hacen. La conducta humana exhibe una inteligibilidad intrínseca que se relaciona con el hecho de que los hombres están dotados de conciencia. En general, son inmediatamente perceptibles ciertas relaciones inteligibles entre los actos y los fines, entre las acciones de uno y las de otro. Las formas humanas de conducta implican una trama inteligible que las ciencias de la realidad humana son capaces de captar. Esta inteligibilidad no significa en modo alguno que el sociólogo o el historiador comprenden intuitivamente las formas de conducta. Muy al contrario, uno y otro las reconstruyen paulatinamente de acuerdo con los textos y los documentos. Para el sociólogo, el sentido subjetivo es al mismo tiempo inmediatamente aprehensible y equívoco.

En el pensamiento de Weber, la comprensión no implica en absoluto una facultad misteriosa, una capacidad externa o superior a la razón o a la actividad lógica de las ciencias de la naturaleza. La inteligibilidad no es inmediata, en el sentido de que podríamos aprehender de una vez, sin indagación previa, el significado de las formas de conducta ajenas. Incluso cuando se trata de nuestros contemporáneos, casi siempre podemos ofrecer *una* interpretación de sus actos o sus obras, pero no podemos saber sin indagación y sin prueba *qué* interpretación es válida. En suma, sería más adecuado hablar de inteligibilidad intrínseca que de inteligibilidad inmediata, y recordar que, por esencia, incluso esta inteligibilidad implica ambigüedad. El actor no conoce siempre los motivos de su acto, y el observador es aun menos capaz de adivinarlos intuitivamente: tiene que buscarlos para distinguir entre lo verosímil y lo verdadero.

El concepto weberiano de la comprensión ha sido tomado en gran parte de la obra de K. Jaspers, y sobre todo de los trabajos que éste dedicó en su juventud a la psicopatología, especialmente el *Tratado,* traducido en parte por Jean-Paul Sartre[10]. El núcleo de la psicopatología de Jaspers es la distinción entre *explicación* y *comprensión.* El psicoanalista comprende un sueño, la relación entre tal experiencia de infancia y tal complejo, el desarrollo de una neurosis. Hay por tanto, afirmaba Jaspers, en el nivel del desarrollo de las experiencias vividas una comprensión intrínseca de los significados. Pero esta comprensión tiene límites. Estamos lejos de comprender siempre el vínculo entre cierto estado de la conciencia y cierto síntoma patológico. Comprendemos una neurosis, pero no siempre una psicosis. Hay un momento en que la inteligibilidad desaparece de los fenómenos patológicos. Por otra parte, no comprendemos las conductas reflejas. En términos generales, se afirmará que las formas de conducta son comprensibles dentro de ciertos marcos, y que más

---

[10] *Allgemeine Psychopathologie,* hay traducción francesa realizada por Kastler y Mendousse con el título *Psychopathologie genérale,* París, 1923, 3.ª edición, JeanPaul Sartre y Paul-Yves Nizan revisaron parcialmente esta traducción.

allá de éstos, las relaciones entre el estado de conciencia y el estado físico o psicológico dejan de ser inteligibles, aunque sean explicables.

A mi juicio, esta distinción es el punto de partida de la idea de Weber de que las formas de conducta sociales ofrecen un inmenso dominio susceptible de ser comprendido por el sociólogo de modo semejante al que se observa en el psicológico; dando, naturalmente, por sentado que la comprensión sociológica no se confunde en modo alguno con la comprensión psicológica. La esfera autónoma de la inteligibilidad social no coincide con la esfera de la inteligibilidad psicológica.

El hecho de que somos capaces de comprender, nos permite explicar los fenómenos singulares sin tener que pasar por la fase intermedia de las proposiciones generales. Hay un vínculo entre la inteligibilidad intrínseca de los fenómenos humanos y la orientación histórica de las ciencias. Esto no quiere decir que las ciencias cuyo objeto es la realidad humana tengan que orientarse siempre hacia lo que ya ocurrió una vez, o que se interesen exclusivamente por los caracteres singulares de los fenómenos. El hecho de que los hombres comprendan lo singular, le da a las ciencias que versan sobre la realidad humana una dimensión histórica cuya importancia y alcance están prácticamente ausentes en las ciencias de la naturaleza.

En las ciencias que tratan del hombre, hay que distinguir dos vertientes, una hacia la historia, es decir, hacia la reseña de lo que jamás se verá dos veces, y otra hacia la sociología, es decir, hacia la reconstrucción conceptual de las instituciones sociales y de su funcionamiento. Estas dos orientaciones son complementarias. Max Weber no habría dicho nunca, como lo hace Durkheim, que la curiosidad histórica debía subordinarse a la investigación de las generalidades. Cuando la humanidad es el objeto del saber, es legítimo interesarse tanto por los rasgos singulares de un individuo, de una época o de un grupo, como por las leyes que regulan el funcionamiento y el devenir de las sociedades.

Finalmente, las ciencias que se refieren a la realidad humana son ciencias de la cultura. Se esfuerzan por comprender o explicar las obras creadas por los hombres en el curso de su devenir; y no sólo las obras de arte, sino también las leyes, las instituciones, los regímenes políticos, las experiencias religiosas, las teorías científicas. Por lo cual, definimos la ciencia de Weber como el esfuerzo para comprender y explicar los valores que los hombres han sustentado y las obras que han realizado.

Las obras humanas son creadoras de valores o se definen por referencia a valores. ¿Cómo puede existir una ciencia objetiva —es decir, no falseada por nuestros juicios de valor— de las obras cargadas de valores? La ciencia se orienta tanto hacia la validez universal como hacia un objetivo específico. Utilizando los conceptos de Weber, diríamos que la ciencia es una conducta racional cuyo objetivo es alcanzar juicios de hechos que sean universalmente válidos. ¿Cómo es posible formular juicios semejantes a propósito de obras que son definidas como creaciones de valores?

A esta pregunta, que está en el centro de toda su reflexión filosófica y epistemológica, Max Weber respondía distinguiendo entre juicio de valor (*Werturteil*) y relación con los valores (*Wertbeziehung*).

Es fácil comprender la idea dc juicio de valor. El ciudadano que cree que la libertad es algo esencial, y afirma que la libertad de palabra o de pensamiento es un valor fundamental, emite un juicio en el cual expresa su personalidad. Otra persona puede rechazar este juicio y creer que la libertad de palabra no tiene gran importancia. Los juicios de valor son personales y subjetivos, y cada uno tiene derecho a afirmar que la libertad es un valor positivo o negativo, primordial o secundario, que es un valor que habría que salvaguardar a toda costa, o que puede ser subordinado o sacrificado a cualquier otra consideración. En cambio, la expresión *relación con los valores* significa, retomando el ejemplo anterior, que el sociólogo de la política considerará a la libertad como un objeto sobre el cual los sujetos históricos han disputado, como materia de controversias o conflictos entre los hombres y los partidos, y que explorará la realidad política del pasado relacionándola con el valor libertad. La libertad es un centro de referencia para el sociólogo de la política, y sin embargo no está obligado a declarar su adhesión a ella. Le basta con que sea uno de los conceptos con cuya ayuda limitará y organizará una parte de la realidad que debe estudiar. Esta actividad implica simplemente que la libertad política es un valor para los hombres que la han vivido. Dicho en pocas palabras, no formulamos un juicio de valor, sino que relacionamos la materia con el valor que es la libertad política.

El juicio de valor es una afirmación moral o vital, la relación con los valores es en cambio un procedimiento de selección y de organización de la ciencia objetiva. Cuando enseñaba, Max Weber quería ser científico y no hombre político. La distinción entre el juicio de valor y la relación con los valores le permitía subrayar la diferencia existente entre la praxis del científico y la del hombre político, y al mismo tiempo la similitud de intereses entre ambas actividades.

Sin embargo, esta distinción está lejos de ser inmediatamente evidente, y plantea varios problemas.

Para empezar, ¿por qué es necesario utilizar este método y «relacionar la materia histórica o sociológica con los valores»? En su forma más elemental, la respuesta es que, para elaborar su objeto de estudio, el científico está obligado a realizar una elección en el ámbito de la realidad: la selección de los hechos y la formulación de los conceptos exigen un procedimiento del tipo *relación con los valores.*

Mas ¿por qué es necesario seleccionar? Max Weber ofrece una doble respuesta, que puede ser situada tanto en el nivel de una crítica trascendental de inspiración kantiana, como en el nivel de un estudio epistemológico y metodológico, sin presupuestos filosóficos o críticos.

En el nivel de la crítica trascendental, la idea de Weber ha sido tomada del filósofo neokantiano H. Rickert[11]. Según Rickert, lo que se da primordialmente

[11] RICKERT (1865-1936) fue profesor de filosofía en Heidelberg. Sus obras principales son: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 1896-1902; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* 1904; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 1899.

Podrá hallarse un análisis crítico de la obra de RICKERT en RAYMOND ARON, *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire,* París, Vrin, 3.ª ed., 1964, pp. 113-157.

en el espíritu humano es una materia informe, y la ciencia es la elaboración o reconstrucción de ésta. Por otra parte, Rickert había desarrollado la idea de que existían dos clases de ciencias, de acuerdo con la naturaleza de la elaboración a la que se sometía la materia. La elaboración característica de las ciencias de la naturaleza consiste en considerar los caracteres generales de los fenómenos y en establecer entre estos relaciones regulares o necesarias. Esta ciencia tiende a la construcción de un sistema de leyes o de relaciones cada vez más generales, en la medida de lo posible de carácter matemático. El ideal de la ciencia natural es la física newtoniana o einsteiniana, en la cual los conceptos designan objetos construidos por el espíritu. El sistema es deductivo, y se organiza a partir de leyes o principios simples o fundamentales.

Pero existe también un segundo tipo de elaboración científica, característico de las ciencias históricas o de las ciencias de la cultura. En este caso, el espíritu no se propone insertar progresivamente la materia informe en el sistema de relaciones matemáticas, sino que establece una selección en la materia relacionando a esta última con valores. Si un historiador quisiera relatar en todos sus detalles y con todos sus caracteres cualitativos, cada uno de los pensamientos y de los actos de una misma persona en una sola jornada, no podría lograrlo. Algunos novelistas modernos han intentado anotar, instante tras instante, los pensamientos que pueden pasar por una conciencia en el curso de un lapso de tiempo, por ejemplo Michel Butor en su novela *La Modification,* que relata un viaje entre París y Roma. Este relato de las aventuras interiores de un individuo singular, en el curso de una misma jornada, exige un número respetable de centenares de páginas. Basta imaginar al historiador que tratase de relatar del mismo modo lo que ocurrió en todas las conciencias de todos los soldados que libraron la batalla de Austerlitz para advertir que la totalidad de los libros escritos durante todas las épocas de la historia de la humanidad, tendría probablemente menos páginas que las que serían necesarias para ofrece este imposible relato.

Este ejemplo, que está relacionado con el método del experimento mental, muestra claramente que es posible admitir sin dificultad que todo relato histórico es una reconstrucción selectiva de lo que ocurrió en el pasado. Esta selección está predeterminada en parte por la selección realizada por los mismos documentos. No podemos reconstruir gran parte de lo que ocurrió en el curso de los siglos anteriores por la sencilla razón de que los documentos no lo registraron. Pero, aun en el caso de que los documentos sean innumerables, el historiador realiza a su vez una selección en función de lo que H. Rickert y Max Weber denominan los valores estéticos, morales o políticos. El historiador no busca reconstruir todo lo que los hombres de antaño vivieron; lo que intenta reconstruir, a partir de documentos, es el modo de existencia de unos hombres que ya no existen, realizando una selección guiada por unos valores, vividos a su vez por los hombres que son objeto de la historia o por los historiadores que son los sujetos de la ciencia histórica.

Si suponemos que la ciencia es un proceso acabado, en el caso de las ciencias de la naturaleza llegamos a un sistema hipotético-deductivo que podría explicar todos los fenómenos a partir de principios, axiomas y leyes. Pero este

sistema hipotético-deductivo no permitiría determinar en todos sus detalles, cómo y por qué sobrevino una explosión en un momento y en un punto dado del espacio. Siempre habrá una cierta distancia entre la explicación legal y el acontecimiento histórico concreto.

En el caso de las ciencias de la cultura y de la historia, lo que produciríamos no sería un sistema hipotético-deductivo, sino un conjunto de interpretaciones, cada una de ellas selectivas e inseparables del sistema de valores elegido. Pero si cada reconstrucción tiene carácter selectivo y está regida por un sistema de valores, habrá tantas perspectivas históricas o sociológicas como sistemas de valores se hayan utilizado en la selección. Pasamos así del nivel trascendental al nivel metodológico, donde se sitúan el historiador o el sociólogo.

Max Weber había tomado de H. Rickert la oposición entre la reconstrucción generalizadora y la reconstrucción singularizadora en función de los valores. Lo que a Weber, que no era filósofo profesional sino sociólogo, le interesaba de esta idea era el hecho de que le permitía recordar que una obra histórica o sociológica debe su interés en parte al interés de los problemas propuestos por el historiador o el sociólogo. Las ciencias humanas están animadas y orientadas por los problemas que los científicos plantean a la realidad. El interés de las respuestas depende sobre todo el interés de las preguntas. En este sentido, no es perjudicial que los sociólogos de la política se interesen por la política, y los sociólogos de la religión por la religión.

Max Weber creía poder superar por esta vía una conocida antinomia: el científico que se apasiona por el objeto de su investigación no es imparcial ni objetivo, pero aquél que cree que la religión es mera superstición se arriesga a no comprender jamás en profundidad la vida religiosa. Al distinguir de este modo las preguntas y las respuestas, Weber encuentra una salida. Es necesario interesarse en lo que los hombres han vivido para comprenderlos de manera auténtica, pero también es necesario apartarse del interés personal para hallar una respuesta universalmente válida a una pregunta que está inspirada en las pasiones del hombre histórico.

Los interrogantes a partir de los cuales Max Weber elaboró una sociología de la religión, de la política y de la sociedad actual, tuvieron un carácter existencial. Eran preguntas sobre la existencia de cada uno en relación con la ciudad y con la verdad religiosa metafísica. Max Weber se preguntó cuáles son las reglas a las que obedece el hombre de acción, cuáles son las leyes de la vida política y qué sentido puede atribuir el hombre a su existencia en este mundo. ¿Qué relación hay entre la concepción religiosa de cada hombre y su modo de vivir, qué actitud adopta con respecto a la economía, con respecto al Estado? La sociología de Weber está inspirada en una filosofía existencial que, ya antes de comenzar la investigación, propone una doble negación:

No hay ninguna ciencia que pueda enseñar a los hombres cómo deben vivir o indicar a las sociedades la manera de organizarse. Ninguna ciencia podrá mostrar a la humanidad la naturaleza de su futuro. La primera negación lo opone a Durkheim, la segunda a Marx.

Una filosofía de tipo marxista es falsa porque es incompatible con la naturaleza de la ciencia y con la naturaleza de la existencia humana. Toda cien-

cia histórica y sociológica es una visión parcial. Es incapaz de hacernos saber de antemano la naturaleza de nuestro futuro, pues éste no está predeterminado. En la medida misma en que ciertos hechos del futuro están predeterminados, el hombre siempre tendrá libertad para rechazar este determinismo parcial, o para adaptarse a él de diferentes modos.

La distinción entre juicio de valor y relación con los valores plantea otros dos problemas fundamentales:

En la medida en que la selección y la construcción del objeto de la ciencia dependen de las preguntas formuladas por el observador, los resultados de la ciencia dependerán al parecer de la curiosidad del científico, y por tanto del contexto histórico en que se encuentre este último. Ahora bien, el objetivo de la ciencia es formular juicios universalmente válidos. ¿De qué manera una ciencia que está orientada por interrogantes cambiantes, puede alcanzar validez universal a pesar de todo?

Por otra parte, y a diferencia de la anterior, esta pregunta es filosófica y no metodológica, ¿por qué la esencia misma de los juicios de valor determina que éstos carezcan de validez universal? ¿Por qué son subjetivos o existenciales, y por lo mismo necesariamente contradictorios? En tanto que conducta racional, el acto científico está orientado hacia el valor de la verdad universalmente válida. Ahora bien, la elaboración científica comienza mediante una elección que no tiene más justificación que la subjetiva. Por consiguiente, ¿cuáles son las actividades que, más allá de esta elección subjetiva, permiten garantizar la validez universal de los resultados de la ciencia?

La mayor parte de la obra metodológica de Max Weber se propone como objetivo resolver esta dificultad. De manera muy esquemática, diremos que su respuesta es que, aunque partiendo de una elección subjetiva, los resultados científicos deben ser obtenidos mediante procedimientos sometidos a verificación e indiscutibles para todos. Weber procura demostrar que la ciencia histórica es una ciencia racional, demostrativa, orientada hacia proposiciones de tipo científico, y sometidas a confirmación. En las ciencias históricas o sociológicas, la intuición no representa un papel distinto del que tiene en las ciencias de la naturaleza. Las proposiciones históricas o sociológicas son proposiciones de hecho que en modo alguno pretenden alcanzar verdades esenciales. Al igual que Pareto, Max Weber habría afirmado gustosamente que quienes pretenden capturar la esencia de un determinado fenómeno traspasan los límites de la ciencia. Las proposiciones históricas y sociológicas están referidas a hechos observables y buscan alcanzar una realidad definida, la conducta de los hombres, según el significado que le atribuyen los propios actores.

Al igual que Pareto, Max Weber considera a la sociología como una ciencia de la conducta humana, en la medida en que ésta es social. Pareto, cuyo centro de referencia es la conducta lógica, destaca los aspectos no-lógicos de la conducta, y los explica por los estados de espíritu o por los residuos. Weber, que también estudia las formas de conducta social, destaca el concepto de significación vivida o de sentido subjetivo. Lo que él se propone comprender es el modo en que los hombres han podido vivir en diferentes sociedades y en función de creencias distintas; y de qué manera, en los diferentes siglos, se han

consagrado a una actividad o a otra, han depositado sus esperanzas a veces en el otro mundo y a veces en éste, obsesionados en ocasiones por su propia salvación y en otras por el crecimiento económico.

Cada sociedad tiene su cultura, en el sentido que los sociólogos norteamericanos atribuyen a este término, es decir, un sistema de creencias y de valores. El sociólogo se esfuerza por comprender cómo los hombres han vivido así innumerables formas de existencia, que sólo pueden ser inteligibles a la luz del sistema propio de creencias y del saber de la sociedad considerada.

2. *Historia y sociología*

Mas las ciencias históricas y sociológicas no son solamente interpretaciones comprensivas de los sentidos subjetivos de las formas de conducta: son también ciencias causales. El sociólogo no se limita a conferir inteligibilidad al sistema de creencias y de conducta de las colectividades, sino que busca establecer cómo ocurrieron las cosas, de qué modo cierta manera de creer determina cierto modo de actuar, y cómo cierta organización de la política influye sobre la organización de la economía. Dicho en otras palabras, las ciencias históricas y sociológicas pretenden explicar causalmente al mismo tiempo que interpretar de manera comprensiva. El análisis de las determinaciones causales es uno de los procedimientos que garantizan la validez universal de los resultados científicos.

Según Max Weber, la investigación causal puede ser orientada en dos direcciones, que, para simplificar, denominaremos causalidad histórica y causalidad sociológica. La primera determina las circunstancias únicas que han provocado un acontecimiento. La segunda supone el establecimiento de una relación regular entre dos fenómenos. Esta relación no adopta necesariamente la forma: tal fenómeno *A* hace inevitable tal fenómeno *B*, sino que puede formularse así: tal fenómeno *A* favorece más o menos intensamente tal fenómeno *B*. Por ejemplo, pertenece a este tipo la proposición, verdadera o falsa: un régimen despótico favorece la intervención estatal en la gestión de la economía.

El problema de la causalidad histórica es el de la determinación *y* el papel de los diferentes antecedentes que originan un acontecimiento. Esta determinación supone las siguientes actividades:

En primer lugar, hay que construir la individualidad histórica cuyas causas se pretenden averiguar. Dicha individualidad puede ser un acontecimiento particular como la guerra de 1914 o la revolución de 1917, y puede ser también una individualidad histórica de muy vasta dimensión, como el capitalismo. La construcción de la individualidad histórica permite determinar con precisión las características del acontecimiento cuyas causas se investigan. Buscar las causas de la guerra de 1914, equivale a investigar por qué la guerra europea estalló en el mes de agosto de 1914. Las causas de este acontecimiento singular no se confunden con las causas de la frecuencia de las guerras en la historia de Europa, ni con las causas del fenómeno que volvemos a hallar en

todas las civilizaciones, y que se denomina la guerra. Dicho de otro modo, la primera regla de la metodología causal, en materia histórica y sociológica, es definir con precisión las características del individuo histórico que se quiere explicar.

En segundo lugar, es conveniente analizar los elementos del fenómeno histórico, que por naturaleza es complejo. Una relación causal no es jamás un vínculo establecido entre la totalidad de un instante t y la totalidad de un instante anterior $t - 1$. Es siempre una relación parcial y construida entre ciertos elementos del individuo histórico y ciertos datos anteriores.

En tercer lugar, si lo que consideramos es una situación singular, que no ha ocurrido más que una sola vez, a fin de llegar a una determinación causal, después de haber procedido al análisis del individuo histórico y de los antecedentes, debemos suponer, mediante una experiencia mental, que uno de los elementos antecedentes no se ha producido, o se ha producido de manera distinta. Dicho en términos vulgares, conviene plantearse la pregunta: ¿qué habría ocurrido si...? En el caso de la guerra de 1914, ¿qué habría ocurrido si Raymond Poincaré no hubiese sido Presidente de la República Francesa, o si el zar Nicolás II no hubiese firmado la orden de movilización unas horas antes de que el emperador de Austria tomara la misma decisión, si Serbia hubiese aceptado el ultimátum austríaco, etc.? El análisis causal aplicado a una situación histórica singular, debe pasar por la modificación irreal de uno de sus elementos y tratar de responder a la pregunta: ¿Qué habría ocurrido si se hubiese dado este elemento, o hubiese sido otro distinto?

Finalmente, es conveniente comparar el devenir irreal —construido a partir de la hipótesis de la modificación de uno de los antecedentes— con la evolución real, para poder llegar a la conclusión de que ese elemento modificado por el pensamiento ha sido una de las causas del carácter que la individualidad histórica tenía en el punto de partida de la indagación.

Este análisis lógico, expuesto de manera abstracta y simplificada, plantea un problema evidente: ¿cómo podemos saber lo que habría ocurrido si no hubiese sucedido lo que sucedió? Los historiadores profesionales han criticado e incluso se han mofado con frecuencia de este esquema lógico, precisamente porque este procedimiento parece exigir un conocimiento de lo que jamás se sabrá con certidumbre, es decir, un conocimiento de lo irreal.

La respuesta de Max Weber era que aunque los historiadores asegurasen que no se formulaban tales preguntas, de hecho no podían proceder de otro modo. No hay un relato histórico que no implique implícitamente preguntas y respuestas del tipo mencionado. Si no se formulan interrogantes de este orden, sólo resta la reseña pura y desnuda: en tal fecha, tal persona dijo o hizo tal cosa. Para que pueda existir un análisis causal, es necesario sugerir implícitamente que, faltando determinado acto, el curso de los hechos habría sido distinto; y esto es todo lo que esta metodología sugiere:

> «No hay absolutamente nada de "ocioso" en plantear la pregunta: ¿qué habría ocurrido si Bismarck no hubiese tomado la decisión de declarar la guerra? Esta pregunta está efectivamente relacionada con el punto decisivo en la estructuración histórica de la realidad: el del significado causal que hay que atribuir, en último término, a esta de-

cisión individual en el seno de la totalidad de los elementos infinitamente numerosos, que precisamente debían hallarse dispuestos de este modo y no de otro para producir este resultado, y el del lugar que ocupa esa decisión en la exposición histórica. Si la historia pretende elevarse por encima de una simple crónica de los acontecimientos y las personalidades, no tiene otro camino que el de formularse preguntas de este género. Y en la medida en que es una ciencia, siempre ha procedido de ese modo» (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*).

Comentando libremente a Max Weber, podría aducirse que los historiadores tienden a considerar que el pasado ha sido fatal y al mismo tiempo que el futuro tiene un carácter indeterminado. Pero estas dos proposiciones son contradictorias. El tiempo no es heterogéneo. Nuestro pasado ha sido el futuro de otros hombres. Si el futuro como tal fuese indeterminado, no cabría en la historia ninguna explicación determinista. En teoría, la posibilidad de la explicación causal es la misma para el pasado y para el futuro. No es posible conocer con certeza el futuro por las mismas razones que hacen que no se pueda obtener una explicación necesaria cuando se procede a un análisis causal del pasado. El acontecimiento complejo ha sido siempre el resultado conjunto de un gran número de circunstancias. En los momentos cruciales de la historia, un hombre tomó unas decisiones. Del mismo modo, mañana otros hombres tomarán también ciertas decisiones. Y estas últimas, influidas por las circunstancias, implican siempre un margen de indeterminación, en el sentido preciso de que otro hombre, en el mismo lugar, habría podido tomar otras. En cada momento hay tendencias que son fundamentales, pero que dejan cierto margen de libertad de acción a los hombres. O bien hay factores múltiples que actúan en diferentes sentidos.

El análisis causal histórico tiende a distinguir cuál fue, en un momento dado, la influencia de las circunstancias generales, y qué eficacia tuvo tal accidente o tal persona en el curso de los acontecimientos. El hecho de que los accidentes y los individuos tienen un papel en la historia, de que la dirección del devenir no está determinada de antemano, hace interesante proceder a un análisis causal del pasado para establecer las responsabilidades asumidas por ciertos hombres y para reconstruir las vacilaciones del destino, en un momento en que, según se adoptara tal o cual decisión, la historia se orientaría en una dirección o en otra. Esta representación del devenir histórico permitía a Weber conservar el sentido de la grandeza del hombre de acción. Si a los hombres no les quedara más papel que el de ser cómplices de un destino establecido de antemano, la política sería una actividad miserable. Porque el futuro es incierto, y porque algunos hombres pueden forjarlo, la política es una de las actividades nobles que puede ejercer la humanidad.

De este modo, el análisis causal retrospectivo está vinculado con una concepción del devenir histórico. Y esta metodología abstracta está relacionada con una filosofía de la historia. Pero esta filosofía es la de la historia positiva, y se limita a conferir forma a lo que espontáneamente pensamos y vivimos. Ningún hombre de acción actúa bajo el lema de que, en todo caso, «esto acabará en lo mismo»; ningún hombre de acción cree que, en su lugar, cualquier otro haría lo mismo, o que, si no lo hiciese, el resultado no sería distinto. Max

Weber asigna forma lógica a la experiencia espontánea, y a mi juicio auténtica, del hombre histórico, es decir, del hombre que vive la historia antes de reconstruirla. Así, el procedimiento mediante el cual se llega a una causalidad histórica implica, como actividad esencial, la construcción de lo que habría ocurrido si no hubiese existido uno de los antecedentes, o si éste hubiera sido distinto de lo que fue. Dicho sencillamente, la construcción de lo irreal es un medio necesario para comprender cómo ocurrieron en realidad los acontecimientos.

¿Cómo es posible construir un desarrollo irreal? La respuesta es que no es necesario reconstruir en detalle lo que habría ocurrido. Basta partir de la realidad histórica tal como ella ha sido para demostrar que si tal o cual antecedente singular no hubiese existido, o hubiese tenido una fisonomía distinta, el acontecimiento que deseamos explicar habría tenido también otro carácter.

Quien pretenda que el acontecimiento histórico singular no habría sido distinto, incluso en el caso de que tal antecedente particular hubiese tenido una fisonomía diferente, está formulando una proposición que debe ser demostrada. El papel de las personas o de los accidentes en el origen de los acontecimientos históricos es un dato primero e inmediato, y corresponde a quienes niegan este papel la tarea de demostrar que se trata de una ilusión.

Por otra parte, a veces se puede encontrar, por vía de comparación, un medio no para construir el detalle de una evolución irreal, sino para demostrar que otra posible evolución podría haber sido probable. El propio Max Weber cita el ejemplo de las guerras médicas. Imaginemos que los atenienses perdieron la batalla de Maratón o la batalla de Salamina, y que el Imperio Persa pudo conquistar a Grecia: En el caso de que esta hipótesis fuera real, ¿habría sido la evolución de Grecia sustancialmente distinta de lo que en realidad fue? Si podemos demostrar la verosimilitud de la conquista persa de Grecia, algunos elementos importantes de la cultura griega se habrían visto modificados, y habríamos destacado la eficacia causal de una victoria militar. Ahora bien, escribe Max Weber, es posible construir de dos modos esta evolución irreal: por una parte, podemos observar lo que ocurrió en las regiones conquistadas realmente por el Imperio Persa, y por otra analizar el estado de Grecia en el momento de las batallas de Maratón o de Salamina. En la Grecia de esta época existían los gérmenes de una cultura o de una religión distintas de las que se habían expandido en el marco de las ciudades. Comenzaban a desarrollarse las religiones de tipo dionisíaco, próximas a las religiones orientales. Indudablemente, por referencia a lo que ocurrió en otros lugares es verosímil que una conquista persa hubiese ahogado ese progreso del pensamiento racional, que fue la contribución fundamental de la cultura griega a la obra común de la humanidad. En este sentido, puede afirmarse que la batalla de Maratón, garantía de la independencia de las ciudades griegas, fue *una* de las causas necesarias de la cultura racional.

«Nadie mejor que Meyer (cuya metodología explícita analiza Weber) ha expuesto de manera tan amena y clara el alcance histórico y universal de las guerras médicas para el desarrollo de la cultura occidental. ¿Cuál fue su procedimiento lógico? En esencia, demostró que la batalla de Maratón decidió entre dos posibilidades: por una parte, la

de una cultura teocrático-religiosa, cuyos gérmenes se encuentran en los misterios y los oráculos, y que se habría desarrollado bajo la égida del protectorado persa, del cual se sabía que utilizaba por doquier y en la medida de lo posible (por ejemplo con respecto a los judíos), la religión nacional como instrumento de dominio; y por otra, la victoria del espíritu helénico libre, orientado hacia los bienes de este mundo, que nos ha legado valores culturales de los que todavía hoy continuamos bebiendo. Aquella "batalla" de reducidas dimensiones fue por tanto la "condición previa" indispensable para la construcción de la flota ática, para el desarrollo ulterior de la lucha por la libertad, para la salvaguarda de la independencia de la cultura griega y para el impulso que originó la historiografía propia de Occidente, el desarrollo total del drama y de toda la vida espiritual singular que tuvo su manifestación —si consideramos cuantitativamente las cosas— en este reducido escenario (*Duodezbühne*) de la historia del mundo» (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*).

Así pues, en una situación histórica dada basta al parecer con un acontecimiento, una victoria o una derrota militar, para decidir la evolución de una cultura entera en un sentido o en otro. Esta interpretación tiene la ventaja de que devuelve su eficacia a las personas y los acontecimientos, de que muestra que el curso de la historia no está determinado de antemano, y de que los hombres de acción pueden modificar ese curso.

Cabría aplicar este mismo género de análisis a una coyuntura histórica distinta. Por ejemplo, ¿qué habría ocurrido en la Francia de Luis Felipe si el duque de Orleáns no hubiese muerto en un accidente, y si la oposición dinástica hubiese podido reagruparse alrededor del heredero, que pasaba por ser un hombre liberal? ¿Qué habría ocurrido, si después del primer alzamiento de febrero de 1848, algunos tiros, disparados por accidente sobre los bulevares, no hubieran dado nuevo impulso a la insurrección, y si el trono de Luis Felipe se hubiese salvado precisamente entonces?

Mostrar que algunos hechos parciales pueden determinar un movimiento de alcance considerable, no significa negar el determinismo global de los hechos económicos o demográficos —los hechos masivos, en términos abstractos—, sino restituir a los acontecimientos del pasado la dimensión de incertidumbre o de probabilidad que caracteriza a los acontecimientos tal como los vivimos o tal como cualquier hombre de acción los concibe.

Finalmente, el análisis de la causalidad histórica será tanto más riguroso cuanto más disponga el historiador de proposiciones generales que le permitan o bien construir las evoluciones irreales, o bien precisar la probabilidad de cierto acontecimiento en función de tal o cual antecedente.

En el pensamiento de Max Weber hay una fuerte solidaridad entre la causalidad histórica y la causalidad sociológica, y ambas se expresan en términos de probabilidad. Una fórmula de causalidad histórica sería, por ejemplo, la que propusiera que en función de la situación global de Francia en 1848 era probable una revolución, lo cual significa que muchos accidentes de todo tipo eran suficientes para provocarla. Del mismo modo, afirmar que la guerra era probable en 1914 significa que, dadas las características del sistema político europeo en el momento dado, muchos accidentes distintos bastaban para provocar la explosión. Así, habría una causalidad adecuada entre una situación y un acontecimiento cuando concebimos que esta situación hacía si no inevitable,

por lo menos muy probable el acontecimiento que tratamos de explicar. Por otra parte, el grado de probabilidad de esta relación varía de acuerdo con las circunstancias.

De modo más general, todo el pensamiento causal de Max Weber se expresa en términos de probabilidad. El ejemplo de la relación entre cierto régimen económico y la organización del poder político es típico. Muchos autores liberales escribieron que la planificación económica hacía imposible la existencia de un régimen democrático, y por su parte los marxistas afirman que un régimen de propiedad privada de los instrumentos de producción determina la inevitabilidad del poder político de la minoría que posee esos instrumentos. Todas estas proposiciones relativas a la determinación de un elemento de la sociedad por otro, deben expresarse según Max Weber en términos de probabilidad. Un régimen económico de planificación total a lo sumo hace más probable cierto tipo de organización política. Si nos adjudicamos mentalmente un cierto régimen económico, la organización del poder político quedará situada dentro de un margen que es posible delimitar de manera más o menos clara.

Por tanto, no hay determinación unilateral del conjunto de la sociedad por un solo elemento, sea éste económico, político o religioso. Max Weber concibe las relaciones causales de la sociología como relaciones parciales y probables. Estas relaciones son parciales en el sentido de que un fragmento dado de la realidad determina que otro fragmento de la misma sea probable o improbable. Por ejemplo, un poder político absolutista favorece la intervención estatal en el funcionamiento de la economía. Pero podemos igualmente concebir y establecer relaciones de sentido contrario —es decir, a partir de un dato económico, por ejemplo la planificación, la propiedad privada o la propiedad pública— e indicar en qué medida este elemento de la economía favorece o perjudica este modo de pensamiento o aquel modo de organizar el poder. Las relaciones causales son parciales y no globales, e implican un carácter de probabilidad y no de determinación necesaria.

Esta teoría de la causalidad, parcial y analítica, es y pretende ser una refutación de la interpretación vulgar del materialismo histórico. Excluye la posibilidad de que se considere a un elemento de la realidad como determinante de los restantes aspectos de la misma, sin sufrir a su vez la influencia de estos últimos.

Este rechazo de la determinación del conjunto de la sociedad con un solo elemento, excluye también la posibilidad de determinar el conjunto de la sociedad futura a partir de tal o cual característica de la sociedad actual. Analítica y parcial, la filosofía de Weber rehusa anticipar en detalle el carácter de la sociedad capitalista del futuro, o de la sociedad poscapitalista. No se trata de que a juicio de Max Weber sea imposible anticipar ciertos caracteres de la sociedad del futuro. Él estaba convencido de que el proceso de racionalización y de burocratización tendría que desarrollarse de manera inexorable. Pero esta evolución no permite determinar la naturaleza exacta de los regímenes políticos, ni el modo de vivir, de pensar y de creer de los hombres de mañana.

Dicho en otras palabras, no es posible determinar precisamente lo que más nos interesa. Una sociedad racionalizada y burocratizada puede ser, como ha-

bría afirmado Tocqueville, despótica o liberal. Y como habría dicho Max Weber, puede estar formada exclusivamente por hombres sin alma, o por el contrario dejar lugar a la autenticidad de los sentimientos religiosos e incluso permitir que los hombres, aunque se tratase sólo de una minoría, vivieran humanamente.

Ésta es la interpretación general que Max Weber ofrece de la causalidad y de las relaciones entre la causalidad histórica y la causalidad sociológica. Esta teoría representa una síntesis de las dos versiones de la originalidad de las ciencias humanas que los filósofos alemanes de su tiempo profesaban: Unos creían que esta originalidad tenía que ver con el interés que despierta en nosotros en el ámbito de estas ciencias, lo histórico, el devenir singular, lo que nunca volverá a repetirse. De aquí surgió la teoría de que las ciencias de la realidad humana eran ante todo ciencias históricas. Otros ponían el acento en los caracteres originales de la materia humana, y tenían a las ciencias humanas por originales en la medida en que éstas captaban la inteligibilidad inmanente a la conducta humana.

Max Weber retiene simultáneamente estos dos elementos, pero se niega a admitir que las ciencias que tienen como objeto la realidad humana sean históricas de manera exclusiva, o ni siquiera de manera principal. Es cierto que las ciencias de la realidad humana se interesan en lo singular, en el devenir único, más que las ciencias de la naturaleza. Pero no es cierto que se desentiendan de las proposiciones generales. Aunque no se propongan comprender más que lo singular, las ciencias de la realidad humana son ciencias sólo en la medida en que pueden establecer proposiciones generales. Por lo tanto, se da en ellas una relación íntima entre el análisis de los acontecimientos y la afirmación de proposiciones generales. La historia y la sociología señalan dos direcciones de la curiosidad, no dos disciplinas que deban ignorarse mutuamente. La comprensión histórica exige la utilización de proposiciones generales, y la demostración de estas últimas sólo es posible partiendo de los análisis y las comparaciones históricas.

Esta solidaridad de la historia y de la sociología aparece muy claramente en la concepción del tipo ideal, que es, hasta cierto punto, el centro de la doctrina epistemológica de Max Weber.

El concepto de tipo ideal se sitúa en el punto de confluencia de varias tendencias del pensamiento de Weber. El tipo ideal está ligado a la idea de comprensión, pues todo tipo ideal es una organización de relaciones inteligibles, propias de un conjunto histórico o de una sucesión de acontecimientos. Por otra parte, el tipo ideal está vinculado con lo que es característico de la sociedad y de la ciencia moderna, a saber, el proceso de racionalización. La construcción de tipos ideales es expresión del esfuerzo de todas las disciplinas científicas para conferir inteligibilidad a la materia, deduciendo de la misma su racionalidad interna, e incluso quizá construyendo esta racionalidad a partir de una materia a medias informe. Finalmente, el tipo ideal está también relacionado con la concepción analítica y parcial de la causalidad. En efecto, el tipo ideal permite la captación de individuos históricos o de conjuntos asimismo históricos. Pero el tipo ideal es una aprehensión parcial de un conjunto global.

Por ello mantiene el carácter parcial de toda relación causal, aun en aquellos casos en que aparentemente abarca a una sociedad entera.

La dificultad de la teoría weberiana del tipo ideal reside en que este concepto es utilizado a la vez para designar a todos los conceptos de las ciencias de la cultura, y para precisar determinadas especies de conceptos. Por consiguiente, creo que es más claro, aunque la distinción no aparece explícitamente en la obra de Max Weber, distinguir la tendencia ideal-típica de todos los conceptos de las ciencias de la cultura, y las especies definidas de tipos ideales que él reconoce por lo menos implícitamente.

Al hablar de la tendencia ideal-típica de todos los conceptos utilizados por las ciencias de la cultura, quiero decir que los conceptos más característicos de las ciencias de la cultura —ya se trate de religión, de dominio, de profetismo o de burocracia— comportan un elemento de estilización o de racionalización. Aún a riesgo de escandalizar, yo diría de buena gana que el oficio de los sociólogos es conferir a la materia social o histórica más inteligibilidad que la que tuvo en la experiencia de los que la vivieron. Toda la sociología es una reconstrucción que tiende a la inteligibilidad de existencias humanas que son confusas y oscuras como todas las existencias humanas. El capitalismo no es nunca tan claro como en los conceptos de los sociólogos, y sería una equivocación reprochárselo. La tarea de los sociólogos es hacer inteligible hasta el límite mismo lo que nunca lo ha sido, revelar el sentido de lo que ha sido vivido sin que los que lo vivieron cobrasen conciencia de ese sentido. Los tipos ideales se expresan mediante definiciones que no se ajustan al modelo de la lógica aristotélica. Un concepto histórico no conserva los caracteres que presentan todos los individuos incluidos en la extensión del concepto, y menos aún los caracteres promedio de los individuos considerados; el concepto histórico apunta a lo típico, a lo esencial. Cuando se afirma que los franceses son indisciplinados e inteligentes, no se pretende decir que todos son indisciplinados e inteligentes, cosa que es improbable. Lo que se pretende es reconstruir un individuo histórico, el francés, deduciendo ciertos caracteres que parecen típicos y definen la originalidad del individuo. E igualmente, cuando cierto filósofo escribe que los hombres son prometeicos, que definen su futuro cobrando conciencia del pasado, y que la existencia humana es compromiso, no pretende afirmar que todos los hombres piensan su existencia apelando a una reflexión simultánea sobre aquello que ya sido y lo que habrá de ser. Lo que sugiere es que el hombre es realmente hombre cuando se eleva a esta altura de reflexión y de decisión. Ya sea que se trate de la burocracia o del capitalismo, del régimen democrático o de una nación particular, por ejemplo Alemania, el concepto no será definido ni por los caracteres comunes a todos los individuos ni por los caracteres promedios. Será más bien una reconstrucción estilizada, el aislamiento de los rasgos típicos[12].

---

[12] «Es posible obtener un tipo ideal acentuando unilateralmente uno o varios puntos de vista, y encadenando una multitud de fenómenos dados aisladamente, difusos y discretos, que unas veces aparecen en gran número, otras en una cantidad reducida, y en ciertos lugares no existen, que se ordenan de acuerdo con los puntos de vista anteriores elegidos unilateralmente para formar un

La tendencia ideal-típica está ligada a la filosofía general de Max Weber, e implica la relación con los valores y la comprensión. Comprender al hombre histórico como prometeico, es comprenderlo en relación con lo que nos parece decisivo, es decir, su vocación misma. Para que sea posible denominar prometeico al hombre histórico, es necesario suponer que se interroga acerca de sí mismo, de sus valores y de su vocación. La tendencia ideal-típica es inseparable del carácter comprensible de la conducta y la existencia humana, al mismo tiempo que de la actividad inicial de las ciencias de la cultura, la relación con los valores[13].

Simplificando, se puede decir que Max Weber llama tipos ideales a tres clases de conceptos:

---

cuadro de pensamiento homogéneo (*einheitlich*). En parte alguna es posible hallar empíricamente un cuadro semejante en su pureza conceptual: es una utopía. La tarea de la indagación histórica será determinar en cada caso particular de qué modo la realidad se aproxima o se aleja de este cuadro ideal, en qué medida es necesario por ejemplo atribuir, en el sentido conceptual, la cualidad de "economía urbana" a las condiciones económicas de determinada ciudad. Aplicado con prudencia, este concepto presta el servicio específico que se espera de él en beneficio de la investigación y la claridad (*Gesammelte Aufsätze zur Wisenschaftslehre*).

»El tipo ideal es un cuadro de pensamiento, no una realidad histórica ni sobre todo la realidad "auténtica", y menos aún sirve como esquema mediante el cual pudiera ordenarse la realidad a título de ejemplar. No tiene otra significación que la de un concepto límite (*Grenzbegriff*) puramente ideal por el cual se mide (*messen*) la realidad para aclarar el contenido empírico de algunos de sus elementos importantes, y con el cual se la compara. Estos conceptos son imágenes (*Gebilde*) en las cuales construimos relaciones utilizando la categoría de posibilidad objetiva, relaciones que nuestra imaginación, formada y orientada según la realidad, juzga adecuadas.

»En esta función, el tipo ideal es sobre todo un ensayo para aprehender las individualidades históricas o sus diferentes elementos en conceptos genéticos. Tomemos por ejemplo las nociones de "Iglesia" y de "secta". Estas nociones se dejan analizar por la vía de una pura clasificación en un complejo de características, de manera que no solamente la frontera entre esos dos conceptos, sino también el contenido de los mismos mantendrán siempre un carácter indefinido. Por el contrario, si me propongo aprehender genéticamente el concepto de "secta", es decir, si lo concibo en relación a ciertos significados importantes para la cultura que el "espíritu de secta" ha manifestado en la civilización moderna, entonces ciertas características precisas de estos dos conceptos se tornarán esenciales, porque ellas comportan una relación causal adecuada por relación a su acción significativa» (*Ibíd.*).

[13] La construcción de los tipos ideales con respecto a los valores es en abstracto distinta de los juicios de valor. Pero en la praxis concreta del científico es frecuente el deslizamiento de unos a otros.

«Todas las exposiciones cuyo tema es la "esencia" del cristianismo son tipos ideales que no tienen, necesaria y constantemente, más que una variedad relativa y problemática, si reivindican la calidad de una exposición histórica del dato empírico; pero, en cambio, tienen un gran valor heurístico para la investigación y un gran valor sistemático para la exposición, si se los utiliza simplemente como medios conceptuales para comparar y medir con ellos la realidad. En esta función, son incluso indispensables.

»Mas hay también otro elemento, vinculado en general con esta clase de presentaciones del tipo ideal, que complica aún más el significado de estas últimas. En general, estas figuras se proponen ser (y pueden serlo también inconscientemente) no sólo tipos ideales en el sentido lógico, sino también en el sentido práctico, es decir, tipos ejemplares (*vorbildliche Typen*) que —en nuestro ejemplo— contienen aquello que desde el punto de vista del científico debe ser (*sein soll*) el cristianismo, es decir, lo que a su juicio es esencial en esta religión, por el hecho de que ella representa un valor permanente. Si esto es así conscientemente, o más a menudo inconscientemente, estas descripciones contienen entonces los ideales con los que el científico relaciona el cristianismo al eva-

Una primera especie es la de los tipos ideales de individuos históricos, por ejemplo el capitalismo o la ciudad de Occidente. En este caso, el tipo ideal es la reconstrucción inteligible de una realidad histórica global y singular; global, porque se designa con el nombre de capitalismo al conjunto de un régimen económico, y singular porque según Weber el capitalismo, en el sentido en que él define este término, sólo se ha realizado plenamente en las sociedades occidentales modernas. El tipo ideal de un individuo histórico continúa siendo una reconstrucción parcial: el sociólogo elige del conjunto histórico cierto número de rasgos para constituir un todo inteligible. La reconstrucción es sólo una entre otras posibles, y no toda la realidad queda incorporada a la imagen mental del sociólogo.

Una segunda especie es la formada por los tipos ideales que designan elementos abstractos de la realidad histórica que se encuentran en infinidad de circunstancias. Cuando son combinados, estos conceptos permiten caracterizar y comprender los conjuntos históricos reales.

La oposición entre estas dos especies de tipos ideales se mostrará claramente si como ejemplo de la primera especie se elige al capitalismo y como

---

luarlo (*wertend*); esto es, las tareas y los fines de acuerdo con los cuales el investigador orienta su propia idea del cristianismo. Naturalmente, estos ideales pueden ser totalmente distintos, y sin duda lo serán siempre, de los valores con los cuales los contemporáneos de la época estudiada, por ejemplo, los primeros cristianos, relacionaban por su parte el cristianismo. En este caso, las "ideas" no son ya, evidentemente, auxiliares puramente lógicos, ni tampoco conceptos con los cuales se mide por comparación la realidad, sino ideales a partir de los cuales se juzga la realidad al evaluarla. No se trata entonces ya del procedimiento puramente teórico de la relación de lo empírico con los valores (*Beziehung auf Werte*), sino propiamente de los juicios de valor (*Werturteile*) incluidos en el concepto del cristianismo. Puesto que el tipo ideal reivindica en este caso una validez empírica, se interna con ello en la región de la interpretación evaluativa del cristianismo: abandona el dominio de la ciencia empírica para situarse en el terreno de una profesión de fe personal que ya no es propiamente una construcción conceptual de un tipo ideal.

»Por notable que sea esta distinción en cuanto a los principios, se constata que la confusión entre estos dos significados fundamentalmente distintos de la noción de "idea" entorpece con excesiva frecuencia el desarrollo del trabajo histórico. Y acecha especialmente al historiador cuando éste comienza a exponer su propia "interpretación" de una personalidad o de una época. Contrariamente a los patrones éticos estables que Schlosser utilizaba en el espíritu del racionalismo, el historiador moderno de mentalidad relativista que por una parte se propone "comprender en sí misma" a la época que está examinando, y por otra tiende a emitir un "juicio" sobre ella, experimenta la necesidad de extraer "de la materia misma" de su estudio los patrones de su juicio; lo cual quiere decir que deja surgir la "idea" en el sentido de "tipo ideal". Por otra parte, la atracción estética de este procedimiento le impulsa sin más a borrar la línea que separa los dos órdenes; de lo cual resulta una oposición a medias, que por una parte no puede privarse de emitir juicios de valor y por otra hace todo lo posible para no asumir la responsabilidad de sus juicios. A esto último es preciso oponer el deber elemental del control científico de uno mismo, que es también el único medio de evitar confusiones al invitarnos a establecer una distinción estricta entre la relación que compara la realidad con los tipos ideales en el sentido lógico y la apreciación evaluativa de esta realidad sobre la base de ideales. Vuelvo a repetir que el tipo ideal tal como nosotros lo entendemos, es algo completamente independiente de la apreciación evaluativa; no tiene nada en común con ninguna otra "perfección", su relación es puramente lógica. Hay tipos ideales de burdeles como también de religiones, y en lo tocante a los primeros, los hay que desde el punto de vista de la ética policial contemporánea podrían parecer técnicamente "oportunos", contrariamente a otros que no lo serían» (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*).

ejemplo de la segunda a la burocracia. En el primer caso se está designando un conjunto histórico, real y singular. En el segundo, se está definiendo un aspecto de las instituciones políticas que no se extiende a un régimen entero, y que reaparece muchas veces, en diferentes momentos históricos.

Estos tipos ideales de los elementos característicos de la sociedad están situados en diferentes niveles de abstracción. En un nivel inferior, aparecen conceptos como los de burocracia o feudalismo. En un nivel más elevado de abstracción, figuran los tres tipos de dominio (racional, tradicional y carismático). Cada uno de estos tres tipos está definido por la motivación de la obediencia o por la naturaleza de la legitimidad a la que el jefe aspira. El dominio racional se justifica mediante las leyes y los reglamentos; el dominio tradicional por la referencia al pasado y a la costumbre; el dominio carismático por la virtud excepcional, casi mágica, que posee el jefe y que le atribuyen los que lo siguen y se consagran a él. Los tres tipos de dominio son ejemplos de conceptos que podríamos denominar «atómicos». Se los utiliza como elementos que permiten reconstruir y comprender los regímenes políticos concretos. La mayoría de estos regímenes combinan elementos que pertenecen a los tres tipos de dominio. Repitamos una vez más que, precisamente porque la verdad es confusa, tenemos que abordarla con ideas claras; que puesto que los tipos se mezclan en la realidad, es necesario definirlos rigurosamente; que puesto que no existe un régimen que sea puramente carismático o tradicional, nos vemos obligados a separar con todo rigor en nuestro espíritu a estos dos tipos. La reconstrucción de los tipos ideales no es, sin embargo, el fin de la investigación científica, sino un medio. Utilizando conceptos rigurosamente definidos, medimos la distancia entre nuestros conceptos y la realidad, y combinando conceptos múltiples aprehendemos una realidad compleja. Finalmente, en un último nivel de abstracción, se encuentran los tipos de acción: la acción racional con respecto a los fines, la acción racional con respecto a los valores, la acción tradicional, y la acción afectiva.

Finalmente, la tercera especie de tipos ideales está constituida por las reconstrucciones racionalizantes de formas de conducta que tienen un carácter particular. Según Max Weber, el conjunto de «las proposiciones de la teoría económica no es más que la reconstrucción ideal-típica del modo en que los sujetos se conducirían si fueran sujetos económicos puros. La teoría económica piensa rigurosamente la conducta económica conforme a su esencia y definida de manera precisa[14].

---

[14] «La teoría abstracta de la economía nos ofrece un ejemplo de estas clases de síntesis que habitualmente llamamos «ideas» (*Ideen*) de los fenómenos históricos. En efecto, esta teoría nos presenta un cuadro ideal (*Idealbild*) de los acontecimientos que ocurren en el mercado de bienes, en el caso de una sociedad organizada de acuerdo con el principio del cambio, de la libre concurrencia y de una actividad rigurosamente racional. Este cuadro de pensamiento (*Gedankenbild*) reúne relaciones y acontecimientos dados de la vida histórica en un cosmos que no contradice las relaciones pensadas. Por su contenido, esta construcción tiene el carácter de una utopía que se obtiene acentuando en el pensamiento (*gedankliche Steigerung*) elementos determinados de la realidad. Su relación con los hechos dados empíricamente consiste simplemente en esto: allí donde se comprueba o sospecha que ciertas relaciones, del género de las que son expuestas abstractamente en

3. *Las antinomias de la condición humana*

De este modo, las ciencias de la cultura son a la vez comprensivas y causales. Según los casos, la relación de causalidad será histórica o sociológica. El historiador trata de sopesar la eficacia causal de los distintos antecedentes en una coyuntura única, y el sociólogo procura establecer relaciones de consecución que se repiten o que son susceptibles de repetirse. El instrumento principal de la comprensión es el tipo ideal en sus diferentes variedades, cuyo rasgo común es la tendencia a la racionalización, o incluso a la aprehensión de la lógica, explícita o implícita, de un tipo de conducta o de un fenómeno histórico singular. En todos los casos, el tipo ideal es un medio y no un fin, pues el objetivo de las ciencias de la cultura es siempre comprender los sentidos subjetivos, es decir, en último análisis, el significado que los hombres han dado a su existencia.

Esta idea de que la ciencia de la cultura se orienta hacia la aprehensión de los sentidos subjetivos de las formas de conducta, no es evidente en modo alguno. Muchos sociólogos actuales la han abandonado y creen que el objeto científico auténtico es la lógica inconsciente de las sociedades o de las existencias. En el caso de Weber, el objetivo que persigue es comprender la existencia vivida. Y probablemente sea esta orientación de la curiosidad científica la que vincule la relación existente tanto en el pensamiento de Weber como en su teoría epistemológica entre el conocimiento y la acción.

Uno de los temas fundamentales del pensamiento weberiano es la oposición ya analizada entre el juicio de valor y la relación con los valores. La existencia histórica es en esencia creación y afirmación de valores. La ciencia de la cultura es comprensión de esta existencia, y su actividad es la relación entre los valores. La vida humana está hecha de una serie de decisiones mediante las cuales los hombres edifican un sistema de valores. La ciencia de la cultura es la reconstrucción y la comprensión de los actos de elección humanos mediante los cuales se ha edificado un universo de valores.

La filosofía de los valores está en estrecha relación con la teoría del acto. Max Weber pertenece al grupo de sociólogos «frustrados de la política», cuya

---

la construcción acabada de citar, en el caso dado de los acontecimientos que dependen del "mercado", han desarrollado en un grado cualquiera cierta acción en la realidad, podemos representamos pragmáticamente de modo intuitivo y comprensible la naturaleza particular de estas relaciones según un tipo ideal (*Idealtypus*). Esta posibilidad puede ser preciosa, y aun indispensable, para la investigación tanto como para la exposición de los hechos. Con respecto a la investigación, el concepto típico-ideal se propone constituir el juicio de imputación: él no es por sí mismo una "hipótesis", mas se propone orientar la elaboración de las hipótesis. Por otra parte, no es tampoco una exposición de lo real, mas se propone aportar a la exposición medios de expresión unívocos. Por lo tanto, es la "idea" de la organización moderna, históricamente dada, de la sociedad en una economía de intercambio, y esta idea se deja desarrollar por nosotros exactamente de acuerdo con los mismos principios lógicos que sirvieron, por ejemplo, para construir la idea de "economía urbana" en la Edad Media, bajo la forma de un concepto genético (*genetischer Begriff*). En este último caso, el concepto de "economía urbana" es elaborado no calculando la media de los principios económicos vigentes efectivamente en la totalidad de las ciudades examinadas, sino justamente construyendo un tipo ideal» (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*).

insatisfecha aspiración a la acción ha sido uno de los móviles que lo han empujado hacia la empresa científica.

La filosofía de los valores de Max Weber tiene su origen en la filosofía neokantiana, tal como era explicada en su tiempo en las universidades del suroeste de Alemania. Esta filosofía propone desde su inicio la distinción radical entre hechos y valores.

Los valores no están dados ni en lo sensible ni en lo trascendente. Son creados por decisiones humanas cuya naturaleza difiere de la que es propia de las actividades mediante las cuales el espíritu capta lo real y elabora la verdad. Es posible, y ciertos filósofos neokantianos lo han afirmado, que la verdad misma sea un valor. Pero en Max Weber hay una diferencia fundamental entre el orden de la ciencia y el orden de los valores. La esencia del primero es la sumisión de la conciencia a los hechos y a las pruebas, y la esencia del segundo es la libre decisión y la libre afirmación. Nadie puede ser obligado mediante una demostración a reconocer un valor que él no suscribe[15].

Sobre este punto no carece de interés desarrollar la comparación con Durkheim y Pareto. Durkheim pensaba hallar en lo que él denominaba la sociedad tanto el objeto sacro por excelencia como el sujeto creador de valores. Pareto proponía en principio que sólo podía atribuirse carácter lógico a la relación entre los medios y los fines, y que por consiguiente toda determinación de los fines era como tal no-lógica. Por lo tanto, buscaba en los estados de ánimo, en los sentimientos o en los residuos las fuerzas que realizan la afirmación de los fines, o incluso dicho en otro lenguaje, la determinación de los valores; pero esta determinación se interesaba únicamente en sus características constantes. Entendía que todas las sociedades están construidas sobre la base de contradicciones fundamentales, contradicciones entre el lugar que cada uno ocupa y sus méritos reales, contradicción entre el egoísmo de los individuos y las necesidades de consagración o de sacrificio a la colectividad. Por lo cual buscaba ante todo establecer una clasificación de los residuos que tuviese un valor permanente, es decir, construir el equivalente de una teoría de la naturaleza humana a la que poder remontarse partiendo de la diversidad infinita de los fenómenos históricos.

Ninguna de estas fórmulas encaja con el pensamiento de Max Weber. Su respuesta a Durkheim habría sido que las sociedades son efectivamente el medio en el que se crean los valores, pero eso no impide que las sociedades reales estén constituidas por hombres —es decir, por nosotros mismos y los demás—, razón por la cual no adoramos ni debemos adorar a la sociedad

[15] «El destino de una época de cultura que ha disfrutado del árbol del conocimiento es saber que el sentido del devenir mundial no puede ser resultado, por perfecto que sea, de ninguna exploración que emprendamos sobre tal devenir, sino que, por el contrario debemos ser capaces de crearlo nosotros mismos, que las "concepciones del mundo" no pueden ser nunca el producto de un progreso del saber empírico y que, por consiguiente, los ideales supremos que actúan más enérgicamente sobre nosotros se actualizan constantemente en la lucha con otros ideales, que son tan sagrados para otros como los nuestros lo son para nosotros» (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*).

concreta como tal. Aunque es cierto que cada sociedad nos sugiere o nos impone un sistema de valores, eso no demuestra que el sistema en el que vivimos vale más que el de nuestros enemigos, o que el sistema que nosotros mismos queremos edificar. La creación de valores es un proceso social, pero también histórico. En el seno de cada sociedad, surgen conflictos entre los grupos, los partidos y los individuos. El universo de valores que en último término adopta cada uno de nosotros es una creación a la vez colectiva e individual. Es el resultado de la respuesta de nuestra conciencia a un medio o a una situación. Por ello, no hay razón para transfigurar el sistema social existente adjudicándole un valor superior al que tiene nuestra propia elección. Este valor puede ser el creador del futuro, y es posible que el sistema que hemos recibido represente la herencia del pasado.

La respuesta de Weber a Pareto habría sido que las clases de residuos pueden responder tal vez a tendencias permanentes de la naturaleza humana, pero que si se atiene a una clasificación de los residuos, el sociólogo ignora u olvida lo que hay de más interesante en el curso de la historia. Sin duda, todas las teodiceas, todas las filosofías son no-lógicas, o comportan infracciones de las reglas de la lógica y de la enseñanza de los hechos; pero el historiador busca comprender los significados que los hombres han atribuido a su propia existencia, la manera en que se han acomodado al mal, la combinación que han establecido entre el egoísmo y la abnegación. Todos estos sistemas de significados o de valores tienen un carácter histórico, son múltiples, diversos, interesantes por y en su singularidad. Dicho en otros términos, Pareto busca lo constante, mientras que Max Weber quiere aprehender los sistemas sociales e intelectuales en sus rasgos singulares. Le apasiona determinar el lugar de la religión en una sociedad dada, la jerarquía de valores adoptada por una época o una comunidad. El objeto predominante de la curiosidad de Weber está representado por los sistemas no lógicos, como habría dicho Pareto, de interpretación del mundo y de la sociedad.

Este mundo de los valores, mundo de la acción pasada y objeto de la ciencia actual, fue tratado por Weber de dos maneras distintas, y los dos tratamientos condujeron a resultados concordantes. Por una parte, como filósofo de la política, procuró elaborar lo que yo llamaría las antinomias de la acción. Por otra, en tanto que sociólogo, quiso reflexionar sobre las diferentes actitudes religiosas y la influencia que éstas ejercen sobre la conducta de los hombres, y particularmente sobre su conducta económica.

Según Max Weber, la antinomia fundamental de la acción es la existente entre la *moral de la responsabilidad* y la *moral de la convicción;* por una parte Maquiavelo, por otra Kant. La ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) es la que el hombre de acción no puede dejar de adoptar. Esta ética obliga a ubicarse en una situación, a considerar las consecuencias de las decisiones posibles y a intentar introducir en la trama de los acontecimientos un acto que culmine en ciertos resultados o determine ciertas consecuencias que deseamos. La ética de la responsabilidad interpreta la acción en términos de mediosfines. Si es necesario convencer a los oficiales de un ejército de que deben adoptar una política que no les agrada, se la explicará en un lenguaje tal que

ellos no la comprendan, o mediante fórmulas que permitan una interpretación exactamente contraria a la intención real del actor o al fin perseguido. Puede que en un momento dado se produzca una cierta tensión entre el hombre de acción y los ejecutores; tal vez éstos experimenten el sentimiento de haber sido engañados, pero si éste fuese el único medio de alcanzar el fin perseguido, ¿tenemos derecho a condenar a quien ha engañado por el bien del Estado? A Weber le gustaba tomar como símbolo de la ética de la responsabilidad al ciudadano de Florencia que, según decía Maquiavelo, prefirió la grandeza de la ciudad antes que la salvación de su alma. El hombre de Estado acepta utilizar medios reprobados por la ética vulgar para realizar un objetivo *supraindividual* que es el bien de la colectividad. Max Weber no hace apología del maquiavelismo, y una ética de la responsabilidad no tiene por qué ser siempre maquiavélica en el sentido vulgar del término. La ética de la responsabilidad es simplemente la que se atiene a la eficacia, y por ello se la define por la elección de medios adaptados al fin que se desea alcanzar. Max Weber agregaba que nadie llega hasta las últimas consecuencias de la moral de la responsabilidad, en el sentido en que ésta representaría la aceptación de cualquier medio, siempre que en último análisis fuese eficaz. Evocaba a Maquiavelo y el sacrificio de la salvación del alma en beneficio de la grandeza de la ciudad, pero también citaba a Lutero y a su famosa fórmula ante la Dieta de Worms: *Hier stehe ich; ich kann nicht anders; Gott helfe mir, Amen* («Aquí me detengo, no puedo proceder de otro modo; Dios me ayude»). La moral de la acción comporta dos términos extremos: el pecado para salvar la ciudad y, en circunstancias extremas, la afirmación incondicional de una voluntad, sean cuales fueren las consecuencias.

A esto hay que agregar que la moral de la responsabilidad no se basta a sí misma, en la medida en que se define por la investigación de los medios adoptados al fin y que estos fines permanecen en estado de indeterminación. Aquí aparece lo que algunos, por ejemplo Léo Strauss, han denominado el nihilismo de Weber. Para Weber no era posible concertar un acuerdo entre los hombres y las sociedades acerca de los fines perseguidos. Tenía una concepción voluntarista de los valores creados por los hombres, negaba la existencia de una jerarquía universal de los fines y, lo que es más, creía que cada uno de nosotros está obligado a elegir entre valores que, en último análisis, son incompatibles unos con otros. En el campo de la acción, se imponen decisiones que implican ciertos sacrificios.

Los diferentes valores a los que podemos aspirar están encarnados en colectividades humanas que, por eso mismo, se encuentran espontáneamente en conflicto unas con otras. Max Weber retomó la tradición de Hobbes, la del estado de naturaleza entre las sociedades políticas. Los grandes Estados son Estados de poder comprometidos en una permanente competencia. Cada uno de estos Estados es vehículo de cierta cultura; estas culturas se alzan unas frente a otras, y cada una aspira a la superioridad, sin que de ningún modo sea posible zanjar la querella.

En el seno de una colectividad, no hay apenas una medida política que no comporte alguna ventaja para una clase y un sacrificio para otra. Por eso mis-

mo las decisiones políticas, que pueden y deben ser iluminadas por la reflexión científica, estarán siempre en último análisis dictadas por juicios de valor que no admiten demostración. Nadie puede establecer con certeza la medida en que tal individuo o tal grupo debe ser sacrificado al bien de un determinado grupo o al bien de la colectividad entera. El bien de la colectividad global no puede ser definido más que por un grupo particular. Dicho en otras palabras, en opinión de Max Weber la noción católica del bien común de la ciudad no es válida, o no admite una determinación rigurosa.

Pero aún hay más. Para Max Weber la teoría de la justicia comporta una antinomia fundamental. Los hombres están desigualmente dotados tanto desde el punto de vista físico, como del intelectual y del moral. Hay una lotería genética en el punto de partida de la existencia humana: los genes que cada uno ha recibido son resultado, en el sentido propio del término, de un cálculo de probabilidades. Al ser la desigualdad el fenómeno natural y primero, la tendencia puede ser orientada hacia la disminución mediante el esfuerzo social de la desigualdad natural, o por el contrario a la retribución de cada uno en función de sus cualidades. Max Weber afirmaba, con razón o sin ella, que entre la proporcionalidad de las condiciones basadas en las desigualdades naturales y el esfuerzo para compensar estas desigualdades, no hay ninguna decisión impuesta por la ciencia. Cada cual elige por sí mismo a su Dios o a su demonio.

Finalmente, los dioses del Olimpo —por hablar como Max Weber— chocan naturalmente entre sí. Hoy sabemos que una cosa puede ser bella, no «pese a que», sino «porque» no es moral. No sólo los valores pueden ser históricamente incompatibles, en el sentido de que una misma sociedad no puede cultivar a la vez los valores del poder militar, de la justicia social y de la cultura, sino que incluso la realización de ciertos valores estéticos puede ser contraria a la realización de ciertos valores morales. Y la realización de estos últimos puede oponerse a la realización de ciertos valores políticos.

El problema de la elección de valores introduce a la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*). La moral de la convicción incita a cada uno de nosotros a actuar de acuerdo con sus sentimientos, sin referencia explícita o implícita a las consecuencias. Max Weber ofrece dos ejemplos, el caso del pacifista absoluto y el del sindicalista revolucionario.

El pacifista absoluto se niega incondicionalmente a usar las armas o a matar a un semejante. Si lo que busca con este rechazo es impedir las guerras, es un ingenuo, además de ineficaz en el plano de la moral de la responsabilidad. Mas si no tiene otro fin que el de actuar de acuerdo con su conciencia, si el rechazo mismo es el objeto de su conducta, su actitud es sublime o absurda —poco importa— pero irrefutable. Quienquiera que afirme: antes la prisión o la muerte que matar a mi semejante, actúa de acuerdo con la ética de la convicción. Se lo puede criticar, pero es imposible demostrar que se engaña, pues el que así habla no invoca a otro juez que el de su propia conciencia, y la conciencia de cada uno es irrefutable en la medida en que no abriga la ilusión de transformar el mundo y no tiene otra satisfacción que la fidelidad misma. En el plano de la responsabilidad, puede ser que los pacifistas no eliminen la vio-

lencia y que sólo contribuyan a la derrota de su patria. Pero estas objeciones no conmueven al moralista de la convicción. Tampoco escapa a las críticas científicas o políticas el sindicalista revolucionario que, situándose en el plano de los hechos, dice «no» a la sociedad, indiferente a las consecuencias inmediatas o lejanas de su rechazo.

> «Perderá su tiempo quien intente explicar, del modo más persuasivo posible, a un sindicalista convencido de la verdad de la ética de la convicción que su acto no va a tener otro resultado que el de aumentar las posibilidades de la reacción, retrasar la acción de su clase y esclavizarla aún más; no le creerá. Cuando las consecuencias de un acto realizado por pura convicción son embarazosas, el partidario de esta ética no atribuirá la responsabilidad al agente, sino al mundo, a la estupidez de los hombres o incluso a la voluntad de Dios que los ha creado así» (*El científico y el político*).

Habría mucho que decir sobre esta antinomia fundamental. Es evidente que no hay moral de la responsabilidad que no esté inspirada en convicciones, puesto que, en último análisis, la moral de la responsabilidad es búsqueda de eficacia, y siempre puede ponerse en tela de juicio el objetivo de esta búsqueda.

Es igualmente claro que la moral de la convicción no puede ser la moral del Estado. E incluso se puede decir que la moral de la convicción, en su sentido más extremo, no puede ser tampoco la del hombre que entra, por mínimamente que sea, en el juego político, aunque sólo sea por intermedio de la palabra o de su pluma. Nadie se lanza a decir o escribir algo, sin preocuparse de las consecuencias de sus manifestaciones, movido únicamente por el deseo de obedecer a su conciencia. La moral de la sola convicción no es más que un tipo ideal, al que nadie debe aproximarse demasiado si quiere permanecer dentro de los límites de la conducta razonable.

Pese a todo, creo que hay una idea profunda en la antinomia que Weber establece entre la convicción y la responsabilidad. En la acción, sobre todo en la de carácter político, nos vemos divididos entre dos actitudes, y quizá debiéramos incluso decir divididos entre el deseo de dos actitudes. Una, a la que denominaré instrumental, procura producir resultados conformes a nuestros objetivos, y por eso mismo se dispone a mirar el mundo y a analizar las consecuencias probables de lo que diremos y haremos. La otra, a la que denominaré moral, nos impulsa con frecuencia a hablar y a actuar sin tener en cuenta al prójimo y al determinismo de los acontecimientos. A veces nos fatiga el cálculo, y obedecemos al impulso irresistible de dejar en manos de Dios, o de enviar al diablo, las consecuencias de nuestras palabras y de nuestros actos. La acción razonable se inspira a la vez en estas dos actitudes. Pero no ha sido inútil, y creo que contribuye a aclarar la cuestión, haber planteado en todo su rigor los tipos ideales de las dos actitudes entre las cuales todos oscilamos: el estadista inclinándose más ciertamente por la responsabilidad, aunque sólo sea por razones de autojustificación, y el ciudadano decantándose más por el lado de la convicción, aunque sólo sea para criticar al estadista. Max Weber afirmó a la vez: «Las dos máximas éticas se oponen en un antagonismo eterno que es absolutamente imposible superar con los medios de una moral que se funde pu-

ramente en sí misma» (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehere*), y «La ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no son contradictorias, sino que, por el contrario, se completan mutuamente y constituyen en conjunto al hombre auténtico, es decir un hombre que puede aspirar a la "vocación política"» (*El científico y el político*).

4. *La sociología de la religión*

La moral de la convicción aparece en el pensamiento de Weber como una de las expresiones posibles de una actitud religiosa. La moral del Sermón de la Montaña es el tipo mismo de una moral de la convicción. El pacifista ideal es el que se niega a tomar las armas y a responder a la violencia con la violencia. Weber citaba de buen grado la fórmula «ofrecer la otra mejilla», agregando que si esta fórmula no es sublime, es cobarde. El cristiano que, por un esfuerzo de voluntad, se abstiene de responder a la injuria es grande; el que no responde por debilidad o por temor es despreciable. La misma actitud puede ser sublime cuando es expresión de la convicción religiosa, y mísera si se debe a la falta de coraje o de dignidad. El análisis de la moral de la convicción conduce a una sociología de la religión.

El pacifismo por convicción sólo encuentra explicación en una representación global del mundo. El pacifismo del cristiano no se hace inteligible —es decir, no adquiere su verdadero sentido— sino por referencia a la idea que él se forja de la vida y a los valores supremos que adopta. Para ser comprendida, toda actitud exige la captación de la concepción global de la existencia que anima y que vive el actor. Tal es el punto de partida de los estudios weberianos de sociología de la religión. Todos ellos están regidos por el siguiente interrogante: ¿En qué medida han influido las concepciones religiosas sobre el comportamiento económico de las diferentes sociedades?

Se ha dicho a menudo que Weber se empeñó siempre en refutar el materialismo histórico y en explicar el comportamiento económico por las religiones, en lugar de postular que las religiones eran la superestructura de una sociedad cuya infraestructura estaría constituida por las relaciones de producción. De hecho, el pensamiento de Weber es diferente. Lo que él quiso demostrar era que las formas de conducta de los hombres en las diferentes sociedades sólo son inteligibles dentro del marco de la concepción general que tales hombres se habían forjado de la existencia; los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de esta visión del mundo, y es necesario comprender esas partes para entender el comportamiento de los individuos y de los grupos, sobre todo su comportamiento económico. Por otro lado, Max Weber quiso demostrar también que las concepciones religiosas son efectivamente un determinante de las formas de conducta económica, y por tanto una de las causas de las transformaciones económicas de las sociedades.

Sobre estos dos puntos, el estudio más luminoso es el que Weber dedicó a las relaciones entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante.

Para interpretar de manera exacta este famoso estudio, hay que partir del análisis del capitalismo contenido en el prefacio y el capítulo 2 del libro. Según Max Weber, no hay un solo capitalismo, sino varios. Dicho de otro modo, toda sociedad capitalista exhibe singularidades que no se repiten en las restantes sociedades del mismo tipo. Por consiguiente, en este caso es aplicable el método de los tipos ideales.

> «Si es posible encontrar un objeto al que resulte aplicable esta denominación (espíritu del capitalismo), sólo podrá ser una "individualidad histórica", esto es, un complejo de conexiones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo, desde el punto de vista de su significación cultural. Ahora bien, este concepto histórico no puede definirse (o "delimitarse") con arreglo al esquema *genus proximum, differentia specifica,* puesto que por su contenido se refiere a un fenómeno cuya significación radica en su peculiaridad individual; sino que, por el contrario, tiene que componerse o reconstruirse con distintos elementos tomados de la realidad histórica. Por eso, la definitiva determinación conceptual no puede darse al principio, sino al término de la investigación; dicho en otras palabras, sólo en el curso de la discusión y como resultado esencial de la misma, quedará claro cuál es el mejor modo de formular (o sea, el modo más adecuado a los puntos de vista que nos interesan) lo que entendemos por "espíritu" del capitalismo. Pero estos puntos de vista no son los únicos bajo los que es posible analizar los fenómenos históricos que consideramos. Desde otros puntos de vista, cualquier fenómeno histórico mostraría otros rasgos "esenciales"; de donde se sigue que por "espíritu del capitalismo" no hay que entender únicamente lo que en esta investigación se revela como esencial para nosotros. Es una esencial característica de toda "formación de conceptos históricos" el que, para sus fines metódicos, no necesita encerrar la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino que más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de carácter siempre e inevitablemente individual» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 41-42).

Por consiguiente, es legítimo construir un tipo ideal de capitalismo, es decir una definición centrada alrededor de ciertos rasgos retenidos, porque éstos nos interesan particularmente y porque rigen una serie de fenómenos subordinados[16].

Según Max Weber, el capitalismo es definido por la existencia de empresas (*Betrieb*) cuyo objetivo es obtener el máximo de ganancia, y cuyo medio es la organización racional del trabajo y la producción. La conjunción del deseo de ganancias y de disciplina racional es históricamente el rasgo singular

[16] Hacia el final de su vida, en el curso impartido en Munich sobre historia económica general, Max Weber volvió a considerar el problema de la definición del capitalismo.

«Nos encontramos ante el capitalismo, en la situación en la que en una economía de producción se satisfacen las necesidades de un grupo humano mediante la empresa, al margen de la naturaleza de las necesidades que deben ser satisfechas; la empresa capitalista racional es por encima de todo una empresa que comporta el cálculo de los capitales, es decir, una empresa de producción que controla la rentabilidad mediante el cálculo, gracias a la contabilidad moderna y al establecimiento de un balance (exigido por primera vez, en 1608, por el holandés Simon Stevin). Es evidente que una unidad económica puede orientarse de modo capitalista en una medida extremadamente diversa. Ciertos aspectos de la satisfacción de las necesidades pueden organizarse según el principio capitalista, otros de modo no capitalista, sobre la base del artesanado o de la economía rural» (*Wirtschaftsgeschichte*, citado por JULIEN FREUND en *Sociologie de Max Weber*, p. 150).

del capitalismo occidental. En todas las sociedades conocidas hay individuos ávidos de dinero; pero lo raro y probablemente más original, es que este deseo haya buscado satisfacción, no mediante la conquista, la especulación o la aventura, sino utilizando la disciplina y la ciencia. Una empresa capitalista persigue la ganancia máxima por intermedio de una organización burocrática. La expresión «ganancia máxima» por otra parte no es enteramente justa. Lo que define al capitalismo no es tanto la ganancia máxima como la acumulación indefinida. Todos los comerciantes han buscado siempre, en cualquier negocio, obtener los mayores beneficios posibles. Lo que define al capitalista, es que no pone límites a su apetito de ganancia, y por el contrario está animado del deseo de acumular cada vez más, de manera que la voluntad de producción viene a ser también infinita.

> «El "afán de lucro", la "tendencia a enriquecerse", sobre todo a enriquecerse monetariamente en el mayor grado posible, son cosas que nada tienen que ver con el capitalismo. Son tendencias que se encuentran por igual en los camareros, los médicos, los cocheros, los artistas, las mantenidas, los funcionarios venales, los jugadores, los mendigos, los soldados, los ladrones, los cruzados: en *all sorts and conditions of men,* en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra, en toda circunstancia que ofrezca una posibilidad objetiva de lograr una finalidad de lucro. Es preciso, por tanto, abandonar de una vez por todas un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que nada tiene que ver (y mucho menos con su "espíritu") la "ambición", por ilimitada que ésta sea; por el contrario, el capitalismo debería considerarse precisamente como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este impulso irracional lucrativo. Ciertamente, el capitalismo se identifica con la aspiración a la ganancia lograda con el trabajo capitalista incesante y racional, a la ganancia siempre renovada, a la "rentabilidad". Y así tiene que ser; dentro de una ordenación capitalista de la economía, todo esfuerzo individual no enderezado a la probabilidad de conseguir una rentabilidad está condenado al fracaso.
>
> Comencemos por definirlo con una mayor precisión de lo que suele hacerse de ordinario. Llamaremos acción económica "capitalista" a aquella que se apoya en la expectativa de un beneficio por la explotación de las posibilidades de *cambio*; es decir, en las oportunidades (formalmente) pacíficas de lucro [...] Cuando se aspira de modo racional al lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basará en un cálculo efectuado en términos de capital; lo cual significa que si la acción utiliza metódicamente materias o servicios personales como medio de adquisición, el balance final de la empresa estimado en dinero (o el valor del activo evaluado periódicamente en el caso de una empresa continuada), deberá *exceder* al "capital", es decir, al valor de los medios materiales de producción utilizados para la adquisición por vía de cambio [...] Lo que nos interesa señalar es que lo decisivo de la actividad económica consiste en guiarse en todo momento por el cálculo del valor dinerario aportado y el valor dinerario obtenido al final, por primitivo que sea el modo de realizarlo. En la medida en que los documentos económicos nos permiten juzgar, ha habido "capitalismo" y "empresas capitalistas" en todos los países civilizados del mundo apoyadas en una racionalización pasable de las evaluaciones en términos de capital. En China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad helénica, en la Edad Media y en la Edad Moderna [...] Pero a partir de los tiempos modernos se ha desarrollado en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del *trabajo* formalmente libre. En otros lugares no existen sino atisbos, rudimentos de esto [...] Pero la organización industrial racional, la que calcula las probabilidades del mercado y no se deja llevar por la especulación irracional o política, no es la única manifestación del capitalismo occidental. La moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de

su evolución: *la separación entre la economía doméstica y la industria* (que hoy es un principio fundamental de la actual vida económica) y la consiguiente contabilidad racional. En otros lugares ya se conoció la separación material de la tienda o el taller y la vivienda; y también en Asia oriental, en Oriente, y en la Antigüedad se encuentran asociaciones capitalistas con contabilidad propia. Pero todo esto ofrece un carácter rudimentario comparado con la autonomía de los modernos establecimientos industriales, puesto que faltan por completo los supuestos de esta autonomía: la contabilidad racional y la separación jurídica entre el patrimonio industrial y los patrimonios personales; o en caso de darse, es con carácter completamente primitivo. En otras partes, la evolución se ha orientado en el sentido de que los establecimientos industriales se han desprendido de una gran economía doméstica (del *oikos*) real o señorial; tendencia ésta que, como ya observó Rodbertus, es directamente contraria a la occidental, pese a sus afinidades aparentes.

En la actualidad, todas estas características del capitalismo occidental deben su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo. Lo mismo ocurre con la llamada "comercialización", con la que guarda estrecho vínculo el desarrollo adquirido por los títulos de crédito y la racionalización de la especulación en las Bolsas; pues sin organización capitalista del trabajo, todo esto, incluso la tendencia a la comercialización (supuesto que fuese posible), no tendría ni remotamente un alcance semejante al que tiene hoy. Un cálculo exacto —fundamento de todo lo demás— sólo es posible sobre la base del trabajo libre [...] Por tanto, en una historia universal de la cultura, y desde el punto de vista puramente económico, el problema central no es, en definitiva, el del desarrollo de la actividad capitalista (sólo cambiante en la forma), desde el tipo de capitalista aventurero y comercial, del capitalismo que especula con la guerra, la política y la administración, a las formas actuales de economía capitalista; sino más bien el del origen del *capitalismo industrial burgués con su organización racional del trabajo libre;* o, dicho en otros términos, el del origen de la burguesía occidental con sus propias características» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 8-15).

En opinión de Max Weber, la burocracia no es un rasgo particular de las sociedades occidentales. El nuevo reino de Egipto, el Imperio Chino, la Iglesia Católica Romana los Estados europeos han tenido burocracias, al igual que la empresa capitalista moderna de grandes dimensiones. En el sentido que Weber atribuye al término, la burocracia se define mediante algunos rasgos estructurales. Es la organización permanente de la cooperación entre muchos individuos, en la que cada uno cumple una función especializada. El burócrata desempeña un oficio separado de la vida familiar, podríamos decir que apartado de su propia personalidad. Cuando estamos en relación con un funcionario de correos, que trabaja detrás de su ventanilla, no mantenemos relaciones con una persona, sino con un ejecutante anónimo. Y aun nos choca un poco cuando la oficinista intercambia con su interlocutor observaciones de carácter personal. El burócrata debe desempeñar su oficio, que nada tiene que ver con los niños o las vacaciones. Esta impersonalidad es esencial para la naturaleza de la burocracia, en la cual teóricamente cada individuo debe conocer las leyes y actuar en función de los mandatos abstractos de una reglamentación estricta. Finalmente, la burocracia asegura a todos los que trabajan en su seno una remuneración fija de acuerdo con las reglas, lo cual exige que la empresa o la administración dispongan de recursos propios[17].

---

[17] MAX WEBER ha definido la burocracia en el capítulo 6 de la tercera parte de *Wirtschaft und Gesellschaft.* Al resumir este pasaje y otros, Julien Freund ofrece el siguiente desarrollo de la definición de Weber:

Esta definición del capitalismo, basada en la empresa que trabaja con el fin de asegurar una acumulación constante de ganancias, y que funciona de acuerdo con una racionalidad burocrática, es diferente de la propuesta por los saint-simonianos, o por la mayoría de los economistas liberales. Se asemeja a la de Marx, aunque exhibe algunas diferencias. Al igual que Marx, Weber cree que la esencia del régimen capitalista es la búsqueda del beneficio por intermedio del mercado. También él insiste en la presencia de trabajadores jurídicamente libres, que alquilan su fuerza de trabajo al propietario de los medios de producción, y finalmente destaca que la empresa capitalista moderna utiliza medios cada vez más poderosos renovando constantemente las técnicas con el propósito de acumular ganancias suplementarias. Por otra parte, el progreso técnico es el resultado, no buscado, aunque obtenido de la competencia entre los productores.

> «Ahora bien, el capitalismo moderno ha sido grandemente influenciado en su desarrollo por los avances de la *técnica;* su actual racionalidad está esencialmente condicionada por las *posibilidades técnicas* de realizar un cálculo exacto; es decir, por las

---

«La burocracia es el ejemplo más típico del dominio legal, y se apoya en los siguientes principios: 1.º La existencia de servicios definidos, y por lo tanto de competencias determinadas rigurosamente por las leyes o los reglamentos, de suerte que las funciones están claramente divididas y distribuidas, al igual que los poderes de decisión necesarios para la realización de las tareas correspondientes; 2.º La protección de los funcionarios en el ejercicio de sus funciones, en virtud de un estatuto (inamovilidad de los jueces, por ejemplo). En general, uno se convierte en funcionario de por vida, de suerte que el servicio del Estado se convierte en una profesión fundamental, y no secundaria o paralela a otro oficio; 3.º La jerarquía de funciones, lo que quiere decir que el sistema administrativo está muy estructurado en servicios subalternos y en puestos de dirección, con la posibilidad de que la instancia inferior apele a la superior; en general, esta estructura es monocrática y no colegiada, y exhibe una tendencia a una centralización extrema; 4.º El reclutamiento se realiza mediante concursos, exámenes o diplomas, lo cual exige de los candidatos una formación especializada. En general, se designa (rara vez se elige) al funcionario sobre la base de la libre selección y el compromiso contractual; 5.º La remuneración regular del funcionario bajo la forma de un salario fijo y una jubilación cuando abandona el servicio del Estado. Los emolumentos están jerarquizados en función de la jerarquía interna de la administración y de la importancia de las responsabilidades; 6.º El derecho de la autoridad a controlar el trabajo de sus subordinados, eventualmente mediante la creación de una comisión disciplinaria; 7.º La posibilidad de ascenso de los funcionarios sobre la base de criterios objetivos y no a discreción de la autoridad; 8.º La separación completa entre la función y el hombre que la desempeña, pues ningún funcionario podría ser propietario de su cargo o de los medios administrativos.

»Evidentemente, esta descripción es válida sólo para la configuración del Estado moderno, pues el fenómeno burocrático es más antiguo, dado que lo hallamos ya en el antiguo Egipto, en la época del principado romano, y sobre todo desde el reino de Diocleciano, en la Iglesia romana a partir del siglo XIII, y en China desde la época Shi-hoang-ti. La burocracia moderna se ha desarrollado bajo la protección del absolutismo real a comienzos de la era moderna. Las antiguas burocracias tenían un carácter esencialmente patrimonial; es decir, que los funcionarios no gozaban de las garantías estatutarias ni de una remuneración en especies. La burocracia que conocemos se ha desarrollado con la economía financiera moderna, aunque no es posible definir un vínculo unilateral de causalidad, pues deben tenerse presentes otros factores: la racionalización del derecho, la importancia del fenómeno de masas, la centralización creciente, como resultado de las facilidades de comunicación y la concentración de las empresas, la extensión de la intervención estatal en los más diversos dominios de la actividad humana, y sobre todo el desarrollo de la racionalización técnica» (*Sociologie de Max Weber,* pp. 205-206).

posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales exactas y racionales, de base matemática y racional. A su vez, el desarrollo de las ciencias y de la técnica basada en ellas debe grandes impulsos a la aplicación que, con miras económicas, hace de ellas el capitalista, por las probabilidades de provecho que ofrece» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 16).

La diferencia entre Marx y Weber está en que, a juicio de este último, la característica fundamental de la sociedad moderna y del capitalismo es la racionalización burocrática, que no puede dejar de desarrollarse sea cual sea el régimen de propiedad de los medios de producción. Max Weber aludía con gusto a una socialización de la economía, pero no veía en ello una transformación fundamental. La necesidad de una organización racional para obtener la producción al costo más bajo perduraría después de la revolución que diera al Estado la propiedad de los medios de producción.

Los saint-simonianos destacaban el aspecto técnico de la sociedad moderna, es decir, el espectacular desarrollo de los medios de producción. Por ello no atribuían una importancia decisiva a la oposición entre obreros y empresarios, y no creían en la necesidad de la lucha de clases para la realización de la sociedad moderna. A semejanza de Marx, Weber se refiere a la organización típica de la empresa moderna: «Como clase, el proletariado no podía existir fuera de Occidente; y tenía que faltar, precisamente porque faltaba la organización racional del trabajo libre como industria» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 15). Pero, al igual que los saint-simonianos, Weber acaba restando valor a la oposición socialismo-capitalismo, pues como la racionalización burocrática es esencial para la sociedad moderna, y persiste sea cual sea el régimen de propiedad vigente, la modificación de este régimen no representaría una mutación de la sociedad moderna. Y aún hay más: puesto que Max Weber suscribía un sistema individualista de valores, sentía un cierto temor ante los progresos de la socialización, que podían reducir el margen de libertad de acción concedida al individuo. En una sociedad socialista, creía Weber, el ascenso a un rango superior en la jerarquía tenía que realizarse de acuerdo con procedimientos burocráticos. Para llegar a ser político o ministro habría que haber ascendido antes al puesto de jefe de sección. En cambio, en una sociedad de tipo democrático, ese ascenso se alcanza a través del conflicto y el discurso, o, dicho en otros términos, mediante procedimientos que dan mayor peso a la personalidad de los candidatos.

En nuestro tiempo no necesitamos ya de la motivación metafísica o moral para que los individuos se ajusten a la ley del capitalismo, una vez establecido éste. Desde el punto de vista histórico-sociológico, es necesario distinguir, por tanto, entre la explicación de la formación del régimen, y la explicación de su funcionamiento. Hoy nos importa bastante poco saber si el individuo que se encuentra al frente de una gran sociedad industrial es católico, protestante o judío, si es calvinista o luterano, si percibe una relación entre sus propios éxitos económicos y las promesas de salvación. El sistema existe, funciona, y es el medio social que rige las actividades económicas: «El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros nos vemos obligados a serlo...» (*Ibid.*, p. 258). Hoy el espíritu del ascetismo religioso ha escapado de la jaula ¿definitiva-

mente? Nadie podría determinarlo. En cualquier caso, desde el momento en que descansa sobre una base mecánica, el capitalismo vencedor ya no necesita este punto de apoyo. Pero determinar cómo se creó este régimen implica un problema muy distinto. Y no se excluye que en la formación del régimen hayan intervenido motivaciones psicorreligiosas. Weber formula la hipótesis de que cierta interpretación del protestantismo, ha creado algunas de las motivaciones que favorecieron la formación del régimen capitalista.

Con vistas a confirmar esta hipótesis, Max Weber ha orientado sus investigaciones en tres direcciones.

Al comienzo de su estudio, realizó análisis estadísticos, análogos a los de Durkheim en *El suicidio, a* fin de establecer el hecho siguiente: en las regiones de Alemania donde coexisten diversos grupos religiosos, los protestantes —especialmente los protestantes de ciertas iglesias— poseen un porcentaje desproporcionado de la fortuna de la región y las posiciones económicamente más importantes. Esto no demuestra que la variable religiosa determine los éxitos económicos, pero induce a preguntar si las concepciones religiosas no ejercerán cierta influencia sobre la orientación que los hombres y los grupos imprimen a su actividad. Max Weber reseña más o menos rápidamente estos análisis estadísticos, que no constituyen más que la introducción a una serie de estudios más profundos.

Otros análisis van encaminados a establecer el conformismo, intelectual o espiritual, entre el espíritu de la ética protestante —o de una cierta ética protestante— y el espíritu del capitalismo. En este caso, se trata de establecer una relación comprehensiva entre un pensamiento religioso y una actitud respecto a ciertos problemas de acción.

Finalmente, al desarrollar en otras obras el estudio del protestantismo y el capitalismo, Max Weber ha procurado determinar si, o en qué medida, las condiciones sociales y religiosas eran favorables o desfavorables para la formación de un capitalismo de tipo occidental en otras civilizaciones —China, India, el judaísmo primitivo y el Islam—. Si bien existen fenómenos capitalistas en civilizaciones ajenas a Occidente, los rasgos específicos del capitalismo occidental, la combinación de la búsqueda del beneficio y la disciplina racional del trabajo, han aparecido sólo una vez en el curso de la historia. Fuera de la civilización occidental, en ninguna parte del mundo se ha desarrollado el capitalismo de tipo occidental. Por ello, Max Weber se ha preguntado en qué medida una actitud particular respecto del trabajo, determinada a su vez por las creencias religiosas, habría constituido el factor diferencial, presente en Occidente y ausente en otros lugares, que puede explicar el curso singular seguido por la historia de Occidente. Este interrogante es fundamental en el pensamiento de Max Weber, quien inicia su libro sobre la ética protestante con estas palabras: «Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de alcance y validez universales?» (*Ibíd.*, p. 5).

La tesis de Max Weber es que hay una adaptación significativa entre el espíritu del capitalismo y el espíritu del protestantismo, que, reducida a sus elementos esenciales, adopta la siguiente forma: Corresponde al espíritu de cierto protestantismo adoptar con respecto a la actividad económica una actitud que a su vez se ajusta al espíritu del capitalismo. Hay afinidad espiritual entre una cierta visión del mundo y un cierto estilo de actividad económica.

La ética protestante a la cual está aludiendo Weber es esencialmente la concepción calvinista, que él resume en cinco proposiciones, inspirándose principalmente en el texto de la Confesión de Westminster de 1647.

— Existe un Dios absoluto, trascendente, que ha creado el mundo y lo gobierna, pero que no es aprehensible por el espíritu finito de los hombres.

— Este Dios todopoderoso y misterioso ha predestinado a cada uno de nosotros a la salvación o a la condenación, sin que podamos modificar mediante nuestras obras un decreto divino dictado previamente.

— Dios ha creado el mundo para su propia gloria.

— El hombre, que debe ser salvado o condenado, ha de trabajar por la gloria de Dios y crear el reino de Dios en esta tierra.

— Las cosas terrestres, la naturaleza humana, la carne, pertenecen al ámbito del pecado y la muerte, y para el hombre la salvación sólo puede ser un don totalmente gratuito de la gracia divina.

Max Weber afirma que todos estos elementos aparecen dispersos en otras concepciones religiosas, pero que la combinación de los mismos es original y única, y que las consecuencias de esta combinación son importantes.

Para empezar, una visión religiosa de este carácter excluye todo tipo de misticismo. De antemano queda prohibida la comunicación entre el espíritu finito de la criatura y el espíritu infinito del Dios creador. Asimismo, esta concepción se opone al rito, e inclina la conciencia hacia el reconocimiento de un orden natural, que la ciencia puede y debe explorar. Por tanto favorece indirectamente el desarrollo de la investigación científica y se opone a todas las formas de idolatría. De este modo, la historia de las religiones «hallaba acabamiento en este vasto proceso de "desencantamiento" (*Entzauberung*) del mundo, que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la búsqueda de medios mágicos para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental» (*Ibíd.*, pp. 124-125).

En este mundo de pecado, el creyente debe trabajar en la obra de Dios, pero, cómo hacerlo? Las sectas calvinistas han ofrecido diferentes interpretaciones de este punto. La interpretación favorable al capitalismo no es la más original ni la más auténtica. El propio Calvino procuró edificar una república conforme a la ley de Dios. Pero también es concebible al menos otra interpretación. El calvinista no puede saber si se salvará o será condenado; pero

esta conclusión puede llegar a ser intolerable. Y debido a una inclinación que no es lógica, sino psicológica, buscará ansiosamente en este mundo los signos de su elección. Y es así como, según Max Weber, ciertas sectas calvinistas han acabado por hallar en el éxito temporal, y a la larga en el éxito económico, la prueba de la decisión de Dios. El individuo se ve impulsado al trabajo para superar la angustia en la que constantemente lo mantiene la incertidumbre acerca de su propia salvación:

> «A la apremiante cuestión de cómo podrá el individuo estar seguro de haber sido elegido para la vida eterna, [Calvino] no sabe dar en principio otra respuesta que ésta: debemos contentarnos con el conocimiento del decreto divino y la perdurable confianza en Cristo que se logra por la verdadera fe. Sobre todo, rechaza el supuesto de que la conducta ajena pudiese revelar el destino de quien la practica; sería un intento vano pretender descifrar así los designios de Dios. En esta vida, lo elegidos no se distinguen aparentemente en nada de los condenados, y en éstos son posibles incluso las mismas experiencias que en los elegidos (como *ludibria spiritus sancti*), con la sola excepción de la confianza creyente *finaliter* perdurable. Los elegidos son, pues, como la Iglesia invisible de Dios. Naturalmente, no ocurre lo mismo con los epígonos (así Théodore de Beze) y sobre todo con la extensa capa de los hombres vulgares. Para éstos, la cuestión de la *certitudo salutis*, la cognoscibilidad del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial, y en general así ocurrió en cuantos lugares tuvo vigencia la doctrina de la predestinación, atormentados de continuo por la cuestión de si existían indicios seguros que permitieran reconocer la pertenencia al grupo de los *electi* [...] Planteada la cuestión en torno al propio estado de gracia, resultaba imposible conformarse con el criterio de Calvino, nunca abandonado, al principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al auto-testimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia. No lo podía, desde luego, la cura de almas, que constantemente tenía que vérselas con las torturas que en las almas causaba la doctrina, recurriendo a diversos expedientes para resolver las dificultades. En los casos en los que la doctrina no era interpretada con excesiva libertad, o no se la atenuaba en términos que implicaban un abandono de la misma, hallamos dos tipos de consejos característicos para esa cura de almas: en primer lugar se prescribe como un deber el considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad en uno mismo es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia. La exhortación del Apóstol a "afianzarse" en la propia profesión se considera ahora como un deber para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de la salvación y justificación personales. En lugar del pecador humilde y abatido a quien Lutero promete la gracia si arrepentido confía en Dios, se cultivan ahora esos "santos" seguros de sí mismos que vemos personificados en ciertos hombres de negocios de la era heroica del capitalismo y, aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. En segundo lugar, como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en uno mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia. La razón de que fuera posible considerar de este modo el trabajo profesional como medio adecuado para reaccionar contra la angustia religiosa, se apoya en ciertas hondas características del sentir religioso fomentado por las Iglesias reformadas, cuya manifestación más clara (de rotunda oposición al luteranismo) está en la doctrina sobre la naturaleza de la fe justificadora» (*Ibid.*, pp. 136-139).

Esta derivación psicológica de una teología favorece el individualismo. Cada uno está solo frente a Dios. Se debilita el sentido de la comunidad con el prójimo y del deber, respecto de los otros. El trabajo racional, regular, cons-

tante, acaba por ser interpretado como la obediencia a un mandamiento de Dios.

Hay además un encuentro asombroso entre ciertas exigencias de la lógica teológica y calvinista y ciertas exigencias de la lógica capitalista. La ética protestante exhorta al creyente a desconfiar de las riquezas de este mundo, y a adoptar un comportamiento ascético. Ahora bien, trabajar racionalmente en pro de la ganancia, y no gastar esta última, es por encima de todo una conducta necesaria para el desarrollo del capitalismo, pues es el sinónimo de una reinversión permanente del capital no consumido. Aquí se muestra con máxima claridad la afinidad espiritual entre el credo protestante y la actitud capitalista. El capitalismo supone la organización racional del trabajo, e implica que no se consuma la mayor parte de la ganancia, sino que, por el contrario, se la invierta a fin de facilitar el desarrollo de los medios de producción. Como decía Marx en *El capital:* «Acumulad, acumulad, tal es la ley de los profetas». Ahora bien, según Max Weber, la ética protestante ofrece una explicación y una justificación de esta extraña conducta —de la que no se encuentran ejemplos en las sociedades extra occidentales—, de perseguir en todo momento la ganancia más elevada posible, no para gozar de las dulzuras de la existencia, sino por la satisfacción de producir constantemente más y más.

Este ejemplo ilustra muy claramente el método de la comprensión en Weber. Al margen de todo problema de causalidad, Weber ha logrado al menos ofrecer una imagen verosímil de la afinidad entre una actitud religiosa y un comportamiento económico. Ha formulado un problema sociológico de alcance considerable, el de la influencia de las concepciones del mundo sobre las organizaciones sociales o las actitudes individuales. Max Weber se propone capturar la actitud global de los individuos y de los grupos. Cuando se le acusa de ser un analista o un puntillista bajo el pretexto de que no se sirve del término tan en boga de totalidad, se desconoce que fue precisamente él quien destacó la necesidad de abarcar el conjunto de las formas de conducta, de las concepciones del mundo y de las sociedades. La auténtica comprensión debe ser global. Pero como Weber era un científico y no un metafísico, no consideró adecuado llegar a la conclusión de que su propia comprensión era la única posible. Después de haber interpretado la ética protestante, no excluyó que otros hombres, en otras épocas, pudiesen percibir el protestantismo desde otro ángulo, y estudiarlo con un enfoque distinto. No rechazó nunca la pluralidad de interpretaciones, pero exigió que una interpretación determinada fuera global.

Por otra parte, Weber ha demostrado que fuera de la lógica científica, hay algo más que la mera arbitrariedad o el absurdo. A mi entender, el defecto del *Tratado de sociología general* es que Pareto marca con el mismo rótulo de no-lógico todo lo que no se ajusta al espíritu de la ciencia experimental. Max Weber demuestra que hay organizaciones inteligibles del pensamiento y de la existencia que, si bien no son científicas, no están desprovistas de significación. Y procura reconstruir estas lógicas, más psicológicas que científicas, mediante las cuales se pasa por ejemplo de la incertidumbre acerca de la salvación a la investigación de los signos de la elección. El paso es inteligible, aunque en

rigor no pueda afirmarse que se ajusta a las reglas del pensamiento lógico-experimental.

Finalmente, Max Weber ha demostrado por qué la oposición entre la explicación por el interés y la explicación por las ideas carece de sentido, pues son las ideas —incluso las de carácter metafísico o religioso— las que rigen la percepción que cada uno de nosotros tiene de sus propios intereses. Pareto pone de un lado los residuos, y del otro los intereses, en el sentido económico o político. El interés parece quedar reducido al poder político y a la fortuna económica. Por su parte, Weber demuestra que la orientación del interés de cada uno está guiada por su visión del mundo. Para un calvinista, por ejemplo, ¿hay algo que suscite en él mayor interés que descubrir los signos de su propia elección? La teología rige la orientación de la existencia. Porque el calvinista tiene una representación dada de las relaciones entre el creador y la criatura, porque concibe cierta idea de la elección, es por lo que vive y trabaja de un cierto modo. Por tanto, la conducta económica es función de una visión general del mundo, y el interés que cada uno atribuye a tal o cual actividad viene a ser inseparable de un sistema de valores o de una visión total de la existencia.

Con respecto al materialismo histórico, el pensamiento de Weber no es una cuestión de positivo o negativo. Nada sería más falso que suponer que Max Weber sostuvo una tesis exactamente contraria a la de Marx, y que explicó la economía por la religión en lugar de explicar la religión por la economía. Weber no se propone invertir la doctrina del materialismo histórico para reemplazar la causalidad de las fuerzas económicas por una causalidad de las fuerzas religiosas, aunque alguna vez, sobre todo en una conferencia pronunciada en Viena al final de la Primera Guerra Mundial, utilizó la expresión de «refutación positiva del materialismo histórico». Una vez constituido, el régimen capitalista es ante todo el medio que determina las formas de conducta, con independencia de cuáles puedan ser sus motivaciones; un fenómeno del que tenemos múltiples pruebas en la difusión de la empresa capitalista en todas las civilizaciones. Pero además, incluso para explicar el origen del sistema capitalista, Max Weber no propone otro tipo de causalidad exclusiva. En realidad, él quiso demostrar que la actitud económica de los hombres puede estar regida por su sistema de creencias, del mismo modo que este último, en un momento dado, está regido por el sistema económico. «Nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente "materialista" de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir a la verdad histórica» (*Ibíd.*, pp. 261-262). Por lo tanto, Weber incita a sus lectores a reconocer que no hay determinación de las creencias por la realidad económico-social, o por lo menos que es ilegítimo proponer en el punto de partida una determinación de esa clase. El propio Weber ha demostrado que a veces es posible comprender el comportamiento económico de un grupo social a partir de su visión del mundo, e incluso inició una discusión sobre la pro-

posición de que, en una coyuntura dada, puede ocurrir que las motivaciones metafísicas o religiosas orienten el desarrollo económico.

Lo esencial para Max Weber, y creo que también lo esencial a los ojos de los comentaristas, es el análisis de una concepción religiosa del mundo, esto es, de una actitud adoptada ante la existencia por individuos que interpretaban su situación a la luz de sus creencias. Weber quiso demostrar sobre todo la afinidad intelectual y existencial entre una interpretación del protestantismo y cierta conducta económica. Esta afinidad entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante torna inteligible el modo en que una forma de concebir el mundo puede orientar la acción. El análisis weberiano permite comprender de manera positiva y científica la influencia de los valores y las creencias sobre las formas de conducta humanas. E ilumina a su vez el modo de realizarse en el curso de la historia la causalidad de las ideas religiosas[18].

Los otros estudios de sociología religiosa están consagrados a China, India y al judaísmo primitivo. Representan el esbozo de una sociología comparada de las grandes religiones, de acuerdo con el método weberiano de relación con los valores. Max Weber plantea dos interrogantes al contenido histórico:

¿Podemos hallar, fuera de la civilización occidental, el equivalente de la *ascesis* en el mundo, de la que es un ejemplo típico la ética protestante? O también, ¿es posible hallar fuera de la civilización occidental una interpretación religiosa del mundo que se exprese en un comportamiento económico comparable al que sirvió de expresión a la ética protestante en Occidente?

¿Cómo es posible dilucidar los diferentes tipos fundamentales de concepción religiosa, y desarrollar una sociología general de las relaciones entre las concepciones religiosas y las actitudes económicas?

La primera pregunta tiene su origen directo en las reflexiones que llevaron a la elaboración de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* El régimen económico capitalista se ha desarrollado únicamente en Occidente. ¿Es posible que, al menos en parte, esta singularidad económica se explique por los rasgos singulares de las concepciones religiosas occidentales?

---

[18] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido y sigue siendo sin duda la obra más conocida de MAX WEBER. Por la importancia de los problemas históricos planteados y por su carácter de refutación de la versión usual del materialismo histórico, fue muy comentada y originó una literatura muy extensa. Citemos, entre las reseñas recientes: la controversia entre Herbert Lüthy y Julien Freund, *Preuves,* julio y setiembre de 1964; el articulo bibliográfico de Jacques Ellul, *Bulletin S.E.D.E.I.S.,* 20 de diciembre de 1964.

Entre las obras sobre el protestantismo y el capitalismo, citaremos: A., BIELER, *La Pensée économique et sociale de Calvin,* Ginebra, Georg, 1963; R. H., TAWNEY, *La Religion et l'essor du capitalisme* (traducción francesa), París, Riviere, 1951; W., SOMBART, *Le Bourgeois* (traducción francesa), París, Payot, 1966; H. Sée, *Les Origines du capitalisme moderne,* París Armand Colin, 1926; H., SÉE, «Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne», *Revue historique,* 1927; M., HALBWACHS, «Les origines puritaines du capitalisme moderne», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* marzo-abril de 1925; H., HAUSER, *Les Débuts du capitalisme,* París, 1927; B., GROETHUYSEN, *Les Origines de l'esprit bourgeois en France,* París, Gallimard, 1927; H., LÜTHY, *La Banque protestante en France de la Révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution,* París, S.E.V.P.E.N., 1960-1962, 2 vols.

Este tipo de análisis está vinculado con lo que en la lógica de J. Stuart Mill es conocido como el método de las ausencias. Si el conjunto de las circunstancias hubiese sido el mismo en las civilizaciones no occidentales y en la occidental, y si el único antecedente observado en Occidente que no aparece en otras regiones del mundo es la religión cristiana, la demostración de la causalidad del antecedente religioso con respecto al efecto —o sea, el régimen económico capitalista— habría sido convincente.

Se dar por sobreentendido en este análisis concreto que es imposible hallar en la realidad circunstancias exactamente semejantes a las occidentales, de manera que el único factor diferencial fuese la falta de una ética religiosa de estilo protestante. La experimentación causal por comparación histórica no puede ofrecer resultados tan rigurosos más que en el esquema ideal del método de las ausencias. No obstante, Max Weber se cuida de comprobar que en otras civilizaciones, por ejemplo, la China, estaban dadas muchas de las condiciones necesarias para el desarrollo de un régimen económico capitalista, pero que faltaba una de las variables necesarias para el desarrollo de este régimen: la variable religiosa.

Mediante estas comparaciones históricas, que son experimentos mentales, Max Weber se propone confirmar al menos la tesis según la cual la representación religiosa de la existencia y la conducta económica determinada por esta concepción religiosa, han sido en Occidente *una* de las causas del desarrollo de un régimen económico capitalista, de modo que este antecedente fue, más allá del mundo occidental, uno de los elementos cuya ausencia explicaba la falta de desarrollo de un régimen semejante.

La segunda pregunta es abordada y desarrollada en términos generales en la parte de *Economía y sociedad* consagrada a la sociología general de las religiones. Me es imposible resumir aquí los análisis de extraordinaria riqueza que Weber dedica especialmente a China y a India. Por lo cual me limito a indicar algunas ideas esenciales para esta exposición de conjunto.

Según Max Weber, el concepto de racionalidad material es característico de la representación china del mundo. En cierto sentido, esta racionalidad material es tanto o más racional quizá que la racionalidad protestante. Pero es opuesta al desarrollo del capitalismo típico.

Si una sociedad vive de acuerdo con la representación de un orden cósmico dado y adopta un usual modo de vivir más o menos determinado por el orden cósmico, los fines de la existencia están dados, y el modo de vida fijado. En esa sociedad, hay lugar para una racionalización, es decir para un trabajo eficaz, en el marco de esta representación del mundo. El fin no será, como en la *ascesis* mundana de los protestantes, producir el máximo y consumir el mínimo, lo cual en cierto sentido es el grado supremo de la sinrazón, pese a que es la esencia del capitalismo visto por Marx y la esencia del sovietismo visto por los no comunistas. El fin será trabajar lo necesario, pero no más, para alcanzar una felicidad o un equilibrio estable. La aparición del capitalismo o, dicho de otro modo, de una racionalidad de la producción encaminada a que ésta crezca constantemente, exige una actitud humana a la que sólo una ética de la *ascesis* en el mundo puede dar sentido. En cambio, la racionalización del tra-

bajo y de la existencia en el marco de un orden cósmico compartido, no comporta abstenerse del goce, ni invertir, ni acrecentar sin descanso la producción, que son los factores que constituyen la esencia del capitalismo. Si el punto de partida hubiese sido otra definición del capitalismo, por ejemplo una definición mediante la técnica, los análisis históricos habrían sido inevitablemente diferentes.

También en la India se ha manifestado un proceso de racionalización. Pero esta racionalización ha sido realizada en el seno de una religión ritual y en el marco de una metafísica cuyo tema fundamental era la transmigración de las almas. En opinión de Max Weber, el ritualismo religioso es un principio muy firme de conservadurismo social. Las transformaciones históricas de las sociedades han tenido como condición la quiebra del ritualismo. En el lenguaje de Pareto, este último sería el triunfo de los residuos de segunda clase, es decir, de la persistencia de los aglomerados y de la concertación de las relaciones entre las cosas y los seres, entre las ideas y los actos. El ritualismo de Weber y la persistencia de los aglomerados son dos conceptualizaciones de un mismo fenómeno fundamental. Según Weber, la idea profética puede superar al ritualismo. Según Pareto, los residuos de la primera clase –esto es, el instinto de las combinaciones— son la fuerza revolucionaria, que por lo tanto tiene un carácter más general, más abstracto y también y sobre todo más intelectual. En la visión de Pareto, el instinto de las combinaciones destruye el conservadurismo de los aglomerados. En la visión de Weber, el espíritu profético se impone sobre el conservadurismo ritualista.

En la sociedad india, el ritualismo no era el único factor de impedimento del desarrollo de una economía capitalista. La formación progresiva y el desenvolvimiento de la sociedad más orgánica y estable que pueda concebirse, en la que cada uno nace en el seno de una cierta casta y está ligado a un cierto oficio, donde una serie de rígidas prohibiciones limita las relaciones entre los individuos y las castas, han sido obstáculos decisivos. Pero esta estabilización de una sociedad de castas habría sido inconcebible en una metafísica de transmigración de las almas, que infravalora el destino reservado a cada uno en su vida, e induce a los desposeídos a esperar una compensación en otra vida de la injusticia evidente de su suerte en ésta.

El tema fundamental de la sociología de las religiones en Weber es una idea simple y profunda. Para comprender una sociedad o una existencia humana, no basta con limitarse, como Pareto, a clasificar las instituciones o las formas de conducta en grupos de residuos; es necesario deducir la lógica implícita en ellas a partir de las concepciones metafísicas o religiosas del grupo. Para Pareto, hay lógica sólo en la ciencia experimental o en las relaciones entre medios y fines. Weber demuestra que existe una racionalidad en las religiones y las sociedades, en las existencias pensadas y vividas, que no es una racionalidad científica, pero que no por ello representa menos una actividad del espíritu, una deducción semi-racional y semi-psicológica que parte de principios.

El lector del *Tratado de sociología general* de Pareto tiene la sensación de que toda la historia humana está regida por la fuerza de los residuos que determinan la repetición regular de los ciclos de dependencia mutua, a pesar de

que el sector del pensamiento científico se va ampliando poco a poco. Max Weber suscita el sentimiento de una humanidad que se ha formulado y continúa formulándose el interrogante fundamental del sentido de la existencia, es decir, una pregunta que no implica una respuesta lógicamente imperativa, sino que, por el contrario, incluye muchas respuestas significativas igualmente válidas a partir de premisas completamente aleatorias.

La sociología de la religión de Max Weber, según se desprende de las *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* y del capítulo V de *Economía y Sociedad* titulado «*Tipos de comunidad religiosa*», está fundada en una interpretación de la religión primitiva y eterna, muy cercana a la concepción explicada por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. También Talcott Parsons ha observado esta semejanza, y es posible que se trate de un préstamo. Yo había hablado de ello, hace treinta años, a Marcel Mauss, quien me respondió haber visto sobre el escritorio de Max Weber la colección entera de *L'Anné sociologique*. Estas discusiones han sido muy vivaces en el curso de la historia, pues los científicos son también hombres. Weber conserva como concepto fundamental de la religión de los primitivos la idea de carisma, que se acerca bastante al concepto de lo sacro (o del maná) de Durkheim. El carisma es la calidad de lo que está, como dice Max Weber, fuera de lo cotidiano (*ausseralltaglich*). Se adhiere a los seres, a los animales, a las plantas, a las cosas. El mundo de lo primitivo implica la distinción entre lo banal y lo excepcional, por expresarme en los mismos términos de Weber; entre lo profano y lo sacro, por repetir los conceptos de Durkheim.

El punto de partida de la historia religiosa de la humanidad es por tanto un mundo habitado por lo sacro. El punto de llegada, en nuestra época, es lo que Max Weber denomina el desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*). Lo sacro o lo excepcional, que en el comienzo de la aventura humana se adhería a las cosas y a los seres que nos rodean, ha sido expulsado de ellos. El mundo en que vive el capitalista, en que vivimos todos, soviéticos y occidentales, está formado de materia o de seres a disposición de los hombres, destinados a ser utilizados, transformados, consumidos, y que ya no exhiben los encantos del carisma. Es un mundo material y desencantado, donde la religión sólo puede retirarse a la intimidad de la conciencia, o evadirse hacia el más allá de un Dios trascendente o de un destino individual después de la existencia terrestre.

La fuerza, a la vez religiosa e histórica, que destruye el conservadurismo ritualista y los vínculos estrechos entre el carisma y las cosas, es el profetismo. Esta fuerza es religiosamente revolucionaria, porque se dirige a todos los hombres y no a los miembros de un determinado grupo nacional o étnico, porque establece una oposición fundamental entre este mundo y el otro, entre las cosas y el carisma. Pero, precisamente por eso, el profetismo plantea problemas difíciles a la razón humana. Si se acepta la existencia de un Dios único y creador, ¿como justificar el mal? La teodicea se convierte en centro de la religión. Exige una investigación de la razón para resolver las contradicciones, o al menos para darles un sentido. ¿Por que creó Dios el mundo si la humanidad está condenada a la desgracia en él? ¿Concederá Dios una compensación

a los que han sido lesionados injustamente? Tales son los problemas que el profetismo pretende resolver, y que gobiernan la actividad racionalizante de la teología y de la ética. «El problema de la experiencia de la irracionalidad del mundo ha sido la fuerza motriz del desarrollo de todas las religiones» (*Le Savant et le politique,* p. 190).

La sociología de Weber ha procurado establecer una tipología de las actitudes religiosas principales, que serían otras tantas respuestas a los problemas intelectuales tan abundantes en los mensajes proféticos. Weber opone dos actitudes principales: el misticismo y el ascetismo, que son dos respuestas posibles al problema del mal, dos caminos concebibles de redención. A su vez, el ascetismo implica dos modalidades fundamentales: el ascetismo en el mundo y fuera del mundo. La ética protestante es el ejemplo perfecto de ascetismo en el mundo, es decir, de la actividad llevada más allá de la norma corriente, no para obtener placeres y goces, sino para realizar el deber en la tierra.

Al margen de estos análisis tipológicos, Max Weber ha concebido y desarrollado, sobre todo en el capítulo titulado: *«Zwischen betrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung»,* que aparece al final del primer tomo de la *Soziologie der Religion,* un análisis de este mismo tipo, es decir, al mismo tiempo racional y sociológico, de la relación entre las representaciones religiosas y los diferentes órdenes de actividad humana.

Si la oposición entre el mundo encantado de los primitivos y el mundo desencantado de los modernos domina la evolución religiosa de la humanidad, otra idea fundamental se refiere a la diferenciación de los órdenes de actividad humana. En las sociedades conservadoras y ritualistas, no hay diferenciación de los órdenes; los mismos valores sociales y religiosos impregnan la economía, la política y la vida privada.

La ruptura del conservadurismo ritualista por parte del profetismo, abre el camino a la creciente autonomía de cada orden de actividad, al mismo tiempo que plantea los problemas de la incompatibilidad o de la contradicción entre los valores religiosos y los valores políticos, económicos o científicos. Ya hemos visto que no hay una tabla científica de valores. La ciencia no puede dictar, en nombre de la verdad, la acción que habrá de realizarse; los dioses del Olimpo están en conflicto permanente. Por lo tanto, la filosofía de Weber acerca de los valores es una descripción del universo de valores en que culmina la evolución histórica. El conflicto de los dioses es el final de la diferenciación social, del mismo modo que el desencanto del mundo es la culminación de la evolución religiosa. En cada época, cada religión ha tenido que llegar a compromisos entre las exigencias derivadas de los principios religiosos y las exigencias internas de cierto ámbito de actividades. Por ejemplo, las prohibiciones que pesaban sobre los préstamos a interés, se opusieron muchas veces a la lógica intrínseca de la actividad económica. Asimismo, la política implica el uso de la fuerza. Para conducirse dignamente, no debe ofrecerse la otra mejilla cuando uno ha sido ya golpeado, sino que, por el contrario, debe responderse a la fuerza con la fuerza. Hay por tanto un conflicto posible entre la moral cristiana del Sermón de la Montaña y la moral de la dignidad o del honor

del combatiente. Surgen contradicciones a medida que los diferentes órdenes de actividad tienden a afirmarse en su esencia propia, y la moral, metafísica o religiosa, que antes era absoluta, se ve empujada fuera de la existencia terrestre.

«La ética religiosa se ha acomodado de diversos modos a la situación fundamental que determina que estemos colocados en regímenes distintos de vida, que están subordinados a su vez a leyes igualmente distintas. El politeísmo helénico ofrecía sacrificios tanto a Afrodita como a Hera, a Apolo tanto como a Dionisio, y tenía conciencia de que estos dioses luchaban a menudo entre sí. El sistema de vida hindú convertía a cada una de las profesiones en objeto de una ley ética particular, un *dharma,* y las dividía permanentemente en castas, para integrarlas luego en una jerarquía inmutable. El individuo nacido en una casta ya no podía abandonarla, salvo a través de la reencarnación en una vida futura. En consecuencia, cada profesión se hallaba, a una diferente distancia, más o menos importante, de la salvación suprema. De este modo se definió el *dharma* de cada una de las castas, desde los ascetas y los brahmanes, hasta los bribones y las rameras, en el seno de una jerarquía establecida con arreglo a leyes inmanentes, propias de cada profesión. Naturalmente, tanto la guerra como la política encontraron su propio lugar. Basta leer en el *Bhagavadgita* la conversación entre Krishna y Arjuna, para comprender que la guerra es parte integrante de la vida. «Haced lo que es necesario» quiere decir: cumple el deber que te impone el *dharma* de la casta de los guerreros y las normas que la rigen; en suma, realiza la «obra» objetivamente necesaria que corresponde al fin de tu casta: hacer la guerra. Según esta creencia, cumplir con la función del guerrero no representaba en modo alguno un peligro para la salvación del alma, sino que, por el contrario, le servía al individuo de punto de apoyo. El guerrero hindú siempre tuvo la certeza de que, tras una muerte heroica, iría al cielo de Indra, del mismo modo que el guerrero germánico estaba seguro de que sería acogido en el Walhalla; el primero habría desdeñado el *nirvana* tanto como el germánico el paraíso cristiano con sus coros de ángeles. Esta especialización de la ética permite que la moral hindú convierta el arte real de la política en una actividad perfectamente consecuente sometida a sus propias leyes, y cada día más consciente de sí misma. La literatura hindú nos ofrece incluso una exposición clásica del «maquiavelismo» más radical, en el sentido popular de la palabra maquiavelismo; basta para ello con leer el *Arthaçastra* de Kautilya, que fue escrito mucho antes de la era cristiana, probablemente en el reinado de Chandragupta. Comparado con este documento, *El Príncipe* de Maquiavelo es un libro inofensivo. Es sabido que en la ética católica, los *consilia evangelica* constituían una moral especial, reservada a quienes poseen el privilegio del carisma de la santidad. En esta ética encontramos, junto al monje, a quien le está prohibido derramar sangre o perseguir la ganancia, las ideas del caballero y del burgués piadoso, que tenían derecho, el primero a derramar sangre y el segundo a enriquecerse. Es evidente que la diferenciación de la ética y su integración en un sistema de salvación, son en este caso menos consecuentes que en la India; sin embargo, en virtud de los presupuestos de la fe cristiana, las

cosas podían e incluso debían ser así. La doctrina de la corrupción del mundo por el pecado original permitía introducir con relativa facilidad la violencia en la ética, en tanto que medio para combatir el pecado y las herejías que constituyen precisamente los peligros para el alma. Sin embargo, las exigencias a-cósmicas del Sermón de la Montaña en forma de una pura ética de convicción, así como el derecho natural cristiano, comprendido como una exigencia absoluta fundada en esta doctrina, han conservado su poder revolucionario, y han reaparecido en la superficie, con todo su vigor, en casi todos los períodos de conflictos sociales. Y, sobre todo, han originado sectas que profesan un pacifismo radical; incluido el intento de una de ellas de construir en Pennsilvania un Estado que se negaba a utilizar la fuerza en sus relaciones exteriores, experiencia que por otra parte fue trágica en su desarrollo, puesto que al desencadenarse la guerra de la Independencia, los cuáqueros no pudieron tomar las armas en un conflicto cuyo objetivo era sin embargo la defensa de ideales idénticos a los que ellos sostenían. Por el contrario, el protestantismo común legitima en general al Estado, y con ello el recurso a la violencia como institución divina, a la vez que justifica especialmente al Estado autoritario legítimo. Lutero despojó al individuo de su responsabilidad ética de la guerra para entregársela a la autoridad política, de suerte que la obediencia a los poderes políticos no puede constituir una culpa, salvo en las cuestiones de fe. También el calvinismo reconocía en principio la fuerza como medio para defender la fe, y por tanto legitimaba las guerras de religión. Es sabido que éstas fueron permanentemente un elemento vital del Islam. Por lo tanto, es evidente que de ningún modo la incredulidad moderna, originada en el culto renacentista de los héroes, es el factor que ha suscitado el problema de la ética política. Todas las religiones han debatido esta cuestión con más o menos éxito, y nuestra exposición ha demostrado suficientemente que no podía ser de otro modo» (*Le Savant et le politique*, pp. 191-194).

Finalmente, hay un doble conflicto implícito entre el universo de la religión y el de la ciencia. La ciencia positiva, experimental y matemática ha expulsado progresivamente lo sacro de este mundo, y nos ha dejado en un cosmos utilizable, pero desprovisto de sentido. «Donde la explicación sistemática de los conocimientos empíricos racionales ha quitado al mundo su aspecto mágico, y lo ha convertido en un mecanismo sometido a las leyes de la causalidad, el postulado ético de acuerdo con el cual el mundo es un cosmos ordenado por Dios, y que por tanto tiene cierto sentido en el ámbito moral, se ha visto definitivamente arrinconado, pues una concepción del mundo empírico, y mucho más del matemático, excluye por principio todo modo de pensamiento que busque un "sentido", cualquiera que éste sea, en los fenómenos del mundo interior» (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 564). Por otra parte, la ciencia conduce a una crisis espiritual, pues en la medida en que los hombres recuerdan la religión, ésta los deja insatisfechos. Una concepción religiosa del mundo daba significado a los seres, a los acontecimientos, a nuestro destino individual. El científico no ignora que jamás hallará una respuesta última; no ignora que su obra será superada, pues la ciencia positiva es por esencia un devenir infinito.

Por lo tanto, hay una contradicción fundamental entre el saber positivo, demostrado pero incompleto, y el saber originado en las religiones, que carece de demostración pero que responde a unas cuestiones esenciales. De acuerdo con la opinión de Max Weber, los hombres ya no hallan respuesta a estas cuestiones esenciales sino por y en una decisión individual, que al mismo tiempo es arbitraria e incondicional. Cada uno debe elegir su dios o su demonio.

5. *Economía y sociedad*

El libro *Economía y sociedad* (*Wirtschaft und Gesellschaft*) es un tratado de sociología general que desarrolla sucesiva y simultáneamente una sociología económica, una sociología jurídica, una sociología política y una sociología religiosa.

El objeto de este libro es la historia universal. Todas las civilizaciones, todas las épocas, todas las sociedades son utilizadas como ejemplos o ilustraciones. Pero no por ello este tratado es menos una obra de sociología, y no de historia. Su objetivo es hacer inteligibles las diferentes formas de economía, de derecho, de dominio y de religión, insertándolas en un sistema conceptual único. Este tratado de sociología general se orienta hacia el presente. Su fin es destacar, mediante la comparación con otras civilizaciones, la originalidad de la civilización occidental.

Esta obra contiene casi ochocientas páginas de apretada tipografía, y equivale por tanto más o menos a la mitad del *Tratado* de Pareto. Pero, a diferencia de este último, no admite el salto de páginas, y es casi imposible resumirla. Por ello trataré de reconstruir las etapas de la conceptualización general, con el fin de explicar en qué consiste lo que algunos denominan el nominalismo y el individualismo de Max Weber. Tomaré el ejemplo de la sociología política para mostrar el proceso de conceptualización de Weber en un nivel menos abstracto.

Según Max Weber, la sociología es la ciencia del acto social, al que procura comprender interpretándolo, y cuyo desenvolvimiento aspira a explicar socialmente. Los tres términos decisivos son aquí comprender (*verstehen*), es decir aprehender o captar los significados; interpretar (*deuten*), es decir organizar en conceptos el sentido subjetivo; y explicar (*erklären*), es decir, mostrar las regularidades de la conducta.

La acción social es un comportamiento humano (*Verhalten*), o, dicho de otro modo, una actitud interior o exterior orientada a la acción o a la abstención. Este comportamiento es acción cuando el actor liga su conducta a un cierto significado. El acto es social cuando, según el sentido que le atribuye el actor, se relaciona con el comportamiento de otras personas. El profesor actúa socialmente cuando adapta el ritmo de su discurso a la conducta de sus estudiantes, los cuales han de esforzarse por anotar las demostraciones que él desarrolla en la pizarra; si hablase solo y muy rápidamente, sin dirigirse a nadie, el acto no sería social, porque la palabra no se orientaría hacia la conducta de un auditorio.

La acción social se organiza en una relación social (*soziale Beziehung*). Hay relación social cuando, en una actuación conjunta de varios actores, el sentido de la acción de cada uno se relaciona con la actitud del otro, de modo que los actos se orientan recíprocamente entre sí. El profesor y sus alumnos viven una relación social: la actitud de los alumnos se orienta hacia la del profesor, y la de éste hacia la de aquéllos.

Si las formas de conducta de varios actores se orientan regularmente unas hacia otras, es necesario que haya algo que determine la regularidad de estas relaciones sociales. Se habla de uso (*Brauch*) cuando esta relación social es regular, y de costumbre (*Sitten*) cuando el origen de esta relación regular es un antiguo hábito que se ha convertido en una segunda naturaleza. Max Weber utiliza la expresión *eingeleitet:* por así decirlo, una costumbre se ha incorporado a la vida. La tradición se ha convertido en modo espontáneo de acción.

En este punto del análisis interviene la noción de posibilidad. Tanto si se trata de uso como de costumbre, la regularidad no es absoluta. En las universidades es usual que los estudiantes no molesten con su charla a los profesores, por tanto existe la posibilidad de que la palabra del profesor sea recibida en silencio por los estudiantes; pero esta posibilidad no equivale a una certeza. Incluso en el caso de una universidad francesa, donde los estudiantes suelen escuchar pasivamente, sería exagerado decir, como una afirmación de hecho, que durante una hora es sólo el profesor el que habla. Lo que habría que decir sería simplemente que hay una probabilidad, más o menos grande, de que en general su palabra sea escuchada en silencio.

El concepto de orden legítimo interviene como consecuencia de la noción de relación regular. La regularidad de la relación social puede no ser más que el resultado de una costumbre prolongada, pero es frecuente que aparezcan factores suplementarios: la convención o el derecho. El orden legítimo es convencional cuando la sanción que castiga la violación consiste en una desaprobación colectiva. Es jurídico cuando la sanción que castiga la violación es una imposición física. Los términos de convención y de derecho están definidos por la naturaleza de la sanción, al igual que en Durkheim. Los órdenes legítimos (*legitime Ordnung*) pueden ser clasificados según las oscilaciones de aquellos que los acatan. Max Weber distingue cuatro tipos de órdenes que recuerdan los cuatro tipos de acción, aunque no son exactamente los mismos: los órdenes pueden ser afectivos o emocionales, racionales por referencia a valores, religiosos, y finalmente, determinados por el interés. Los órdenes legítimos determinados por el interés son racionales con respecto a un fin; los órdenes determinados por la religión nos devuelven al ámbito del acto denominado tradicional, lo cual destaca la afinidad entre la religión y la tradición, al menos en cierta fase de la evolución histórica, pues el profetismo y la racionalización religiosa originada en el profetismo son a menudo revolucionarios.

Del orden legítimo, pasa Weber al concepto de lucha (*Kampf*). La intervención de este concepto desde el comienzo del análisis tiene un evidente significado. Contrariamente a lo que tienden a creer algunos sociólogos, las sociedades no son un conjunto armónico. Auguste Comte insistía en la idea de

consenso y afirmaba que las sociedades están formadas tanto por muertos como por vivos. Para Max Weber, las sociedades están formadas tanto por luchas como por acuerdos. El combate es una religión social fundamental. En un duelo, la acción de cada duelista está orientada hacia la del otro. La orientación recíproca de las formas de conducta es aun más necesaria en este caso que en el caso del acuerdo, porque lo que está en juego es la vida misma de los dueslistas. La relación social del combate se define por el empeño de cada uno de los actores por imponer su voluntad a pesar de la resistencia del otro. Cuando el combate no implica el empleo de la fuerza física, se lo denomina competencia. Cuando lo que está en juego son las propias vidas, o existencias, se lo denomina selección (*Auslese*).

En una etapa posterior de la conceptualización, las nociones de relación social y de combate permiten pasar a la constitución misma de los grupos sociales. El proceso de integración de los actores puede desembocar en la creación de una sociedad o de una comunidad. La diferencia entre estos dos procesos (*Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung*) es la siguiente:

Cuando el proceso de integración da lugar a una comunidad (*Gemeinschaft*), el fundamento del grupo es un sentimiento de pertenencia por parte de los participantes, cuya motivación es unas veces afectiva, y otras tradicional. Si el proceso de integración desemboca en una sociedad (*Gesellschaft*), la motivación de las acciones sociales obedece a consideraciones o lazos de intereses, o conduce a una regulación de intereses. Una sociedad por acciones, un contrato, son integraciones racionales con respecto a un fin. El proceso de integración social o comunitario desemboca en el grupo (*Verband*). Este grupo puede ser abierto o cerrado, según que la entrada esté rigurosamente reservada, o por el contrario sea accesible a todos o casi todos. El grupo añade a las sociedades o a las comunidades un órgano de administración (*Verwaltungsstab*) y un orden reglamentario.

A continuación del grupo tenemos la empresa (*Betrieb*), que está caracterizada por la acción continua de varios actores, y por la racionalidad en vista de un fin. Un grupo de empresa (*Betriebverband*) es una sociedad con un órgano de administración orientado a una acción racional. La combinación de los conceptos de grupo y de empresa revela claramente el modo en que progresa la conceptualización de Weber. El grupo implica un órgano especializado de administración, y la empresa introduce las dos ideas de acción continua y de acción racional en vista de un fin. Combinando las dos ideas, se obtiene el grupo de empresa, una sociedad sometida a un órgano de administración y que desarrolla una acción permanente y racional.

Max Weber llega a definir incluso algunos conceptos clave en su reconstrucción de la acción social. Los dos primeros son los conceptos de asociación (*Verein*) y de institución (*Anstalt*). En la asociación, la reglamentación es aceptada consciente y voluntariamente por los participantes; la institución está impuesta por decretos a los que han de someterse los participantes.

Otros dos conceptos importantes son los de potencia (*Macht*) y de dominio (*Herrschaft*). La potencia se define simplemente por la capacidad que un actor tiene de imponer su voluntad a otro, incluso contra la voluntad de éste.

Este concepto se sitúa, por tanto, dentro del marco de una relación social, y designa la situación de desigualdad que determina que uno de los factores pueda imponer su voluntad a otro. Estos actores pueden ser grupos —por ejemplo, los Estados— o individuos. El dominio (*Herrschaft*) es la situación en la que existe un señor o jefe (*Herr*), que puede ser definida por la posibilidad que tiene el señor de obtener la obediencia de quienes se la deben en teoría. La diferencia entre el poder y el dominio reside en que en el primer caso el mando no es necesariamente legítimo, ni la sumisión un deber obligatorio; en el segundo en cambio, la obediencia está basada en el reconocimiento por parte de los que obedecen de las órdenes que se les imparten. Así pues, las motivaciones de la obediencia permiten construir una tipología de la dominación. Para pasar del poder y el dominio a la realidad política, es necesario agregar la idea de grupo político (*politischer Verband*). El grupo político incluye las ideas de territorio, de continuidad del grupo y de amenaza de aplicación de la fuerza física para imponer el respeto a las órdenes o las reglas. Entre los grupos políticos, el Estado es la instancia que posee el monopolio de la imposición física.

Max Weber introduce finalmente un último concepto, el de grupo hierocrático o sacro (*hierokratischer Verband*). Es el grupo en el que el dominio está en manos de los que posen los bienes sagrados y están en condiciones de dispensarlos. Los grupos hierocráticos evocan, aunque sin ser su equivalente, a los regímenes teocráticos de Auguste Comte. Cuando el poder se remite a lo sagrado y cuando el poder espiritual y el poder temporal se confunden, la obediencia es impuesta no tanto por la fuerza física como por la posesión de fórmulas de salvación. Si el poder distribuye los bienes de los que los individuos esperan su redención, ese poder posee para cada uno y para todos el secreto de una vida feliz, tanto aquí en la tierra como en el más allá.

En *Economia y sociedad* aborda Weber en dos ocasiones la sociologia política. En primer lugar, desarrolla en la primera parte la tipología de las formas de dominio (*«Los tipos de dominación»*). Luego, en la segunda parte, especialmente en los dos últimos capítulos,(*«Las comunidades políticas»* y *«Sociologia de la dominación»*), describe con más detalle la diferenciación de los regímenes políticos observados en el curso de la historia, sirviéndose para ello de la tipología explicada en la primera parte.

Voy a detenerme un tanto en el capítulo de sociología política de *Economía y sociedad.* Para empezar, es menos difícil despejar sus grandes líneas que resumir la sociología económica. Mi exposición será sin duda esquemática y pobre comparada con la riqueza del texto de Weber, mas creo que no he traicionado con ello el pensamiento del autor. Intentar resumir, en cambio, la sociología económica exigiría extensos capítulos.

La sociología política está inspirada directamente por una interpretación de la situación contemporánea de la Alemania Imperial y de la Europa Occidental. Esta sociología permite captar el proyecto fundamental de Max Weber, que era el de comprender su tiempo a la luz de la historia universal, o incluso de hacer más inteligible la historia universal en el sentido en que ésta tiende a la situación actual concebida como culminación de aquélla.

Finalmente, la sociología política está más estrechamente vinculada con la personalidad de su autor que otros capítulos de *Economía y sociedad.* Max Weber pertenece a la escuela de los sociólogos que se interesan por la sociedad a partir del interés que despierta en ellos la cosa pública. Como Maquiavelo, es uno de esos sociólogos que sienten nostalgia de la acción política, y que hubiera deseado participar en la batalla política y ejercer el poder. Weber soñaba con ser estadista. En realidad, no fue hombre político, sino sólo consejero del príncipe, y como correspondía a su función, un consejero a quien no se escuchaba.

La sociología política de Max Weber se basa en una distinción entre la esencia de la economía y la esencia de la política, establecida a partir del sentido subjetivo de las formas de conducta humana. Este método deriva directamente de la definición de la sociología. Si toda sociología es comprensión interpretativa de la acción humana, es decir, del sentido subjetivo que los actores atribuyen a lo que hacen o a lo que se abstienen de hacer, será en el plano del sentido subjetivo de las formas de conducta como serán definidas tanto la acción económica como la acción política.

La acción orientada económicamente es la que, de acuerdo con su significado, está relacionada con la satisfacción de los deseos de prestaciones de utilidad (*Nutzleistungen,* palabra compuesta de *Leistung* que viene del verbo *leisten,* realizar, producir, y de *Nutz,* raíz de la palabra utilidad). Esta definición se aplica a la acción orientada económicamente y no al actuar económico. Este último, *wirtschaften,* verbo forjado a partir del sustantivo *Wirtschaft,* designa el ejercicio pacífico de una capacidad de disposiciones orientadas económicamente. La orientación hacia la categoría económica implica simplemente que se trata de satisfacer las necesidades de prestaciones de utilidad experimentadas por los individuos. El concepto de prestación de utilidad engloba tanto a los bienes materiales y a los inmateriales, por ejemplo a los servicios. La actuación económica, implica, por otra parte, que la acción sea pacífica, lo cual excluye el bandidaje y la guerra, que han sido en el curso de la historia medios utilizados con frecuencia y a menudo eficaces para obtener prestaciones de utilidad. No por razones morales, sino a causa de la racionalidad instrumental, el más fuerte ha tendido siempre a apoderarse de los bienes producidos por el trabajo ajeno. Este modo de satisfacer los deseos de prestaciones de utilidad queda desechado por la definición que da Weber del actuar económico, que supone, además, el uso de las cosas y las personas con miras a la satisfacción de las necesidades. El trabajo es una actuación económica en la medida en que es el ejercicio pacífico de la capacidad, poseída por un individuo o por varios, de disponer de materiales o de herramientas para satisfacer necesidades. Si al actuar económico se le añade el adjetivo racional, se obtiene la actuación económica característica de las sociedades contemporáneas, esto es, una actuación que implica la utilización de los recursos disponibles de acuerdo con un plan y la continuidad de los esfuerzos enderezados a satisfacer unas necesidades.

Una primera distinción se perfila sin duda entre el orden de la política y el orden de la economía. La economía se relaciona con la satisfacción de las

necesidades como al fin que determina la organización racional de la conducta, mientras que lo que caracteriza a la política es el dominio ejercido por uno o varios hombres sobre otros.

Estas definiciones permiten comprender el carácter entrecruzado de la actuación económica con la actuación política, cuya distinción es conceptual y no real. En el ámbito de lo concreto es imposible separar la acción económica de la acción política a la manera en que se separan dos cuerpos en un compuesto químico. La acción económica puede implicar que se utilicen aquí o allá medios de fuerza, y por lo tanto puede implicar una dimensión política. Por otra parte, toda actuación política —es decir, todo ejercicio permanente del dominio de un hombre o de varios hombres sobre otros— exige una actuación económica, o sea, la posesión o disposición de los medios necesarios para satisfacer necesidades. Hay una economía de la política y una política de la economía. La oposición entre los dos términos adquiere rigor conceptual sólo en la medida en que se excluyan de la actuación económica propiamente dicha los medios de fuerza, como también en la medida en que la racionalidad propia del actuar económico esté referida a la rareza o a la elección racional de los medios.

Por tanto, la política es el conjunto de las formas de conducta humanas que implican la dominación del hombre por el hombre. El término dominación es la traducción del alemán *Herrschaft,* término compuesto a base de la palabra *Herr* (señor, amo). Si nos remitimos al sentido original de la palabra dominio, indica evidentemente la situación del amo con respecto a los que obedecen. De todos modos, es necesario hacer abstracción de la connotación desagradable que acompaña a esta palabra, y entender simplemente la posibilidad de que las órdenes impartidas sean acatadas efectivamente por quienes las reciben. El término «autoridad» no habría servido para traducir *Herrschaft* porque Max Weber utiliza también la palabra *Autorität* para designar las cualidades naturales o sociales del amo.

Hay tres tipos de dominio: el dominio racional, el tradicional, y el carismático. Por tanto, la tipología está basada en el carácter propio de la motivación que impone la obediencia. Es racional el dominio que se basa en la creencia en la legalidad de las normas, como también en la legalidad de los títulos de los que ejercen el dominio. Es tradicional el dominio que se basa en la creencia en el carácter sagrado de las antiguas tradiciones y en la legitimidad de quienes son llamados por la tradición para ejercer la autoridad. Es carismático el dominio que se basa en una abnegación fuera de lo común, y su justificación se encuentra en el carácter sagrado o la fuerza heroica de una persona y del orden revelado o creado por ella.

Son abundantes los ejemplos de estos tres tipos de dominio. El recaudador consigue que lo obedezcamos porque creemos en la legalidad de los títulos que le permiten enviamos formularios de recaudación, y por lo tanto ejerce un dominio racional. En general, el conjunto de la gestión administrativa de las sociedades modernas, tanto si se trata de la reglamentación de la circulación rodada, de los exámenes universitarios o de la organización fiscal, implica un dominio de los hombres sobre los otros de una naturaleza tal que quienes obe-

decen se someten a las normas legales o a los intérpretes y ejecutores de la legalidad misma, y no a individuos. No es tan fácil hallar ejemplos de dominio tradicional en las sociedades actuales; pero si la reina de Inglaterra ejerciese todavía un poder efectivo, el fundamento de este dominio sería un largo pasado y la creencia en la legitimidad de una autoridad cuyo origen se remonta a varios siglos. Hoy, sólo queda la fachada de este dominio. Los hombres continúan respetando a quien detenta este poder tradicional, pero en realidad ya no tienen ocasión de obedecerle. Se promulgan las leyes en nombre de la reina, pero ella no determina su contenido. En nuestra época, en los países que han conservado la monarquía, el dominio tradicional perdura a título simbólico.

En cambio, nuestra época ofrece múltiples ejemplos de poder carismático. Lenin ejerció durante varios años un dominio que puede ser calificado de carismático, pues no se basaba en la legalidad ni en antiguas tradiciones, sino en la devoción que los hombres le profesaban, convencidos de la virtud extraordinaria de quien se proponía trastornar el orden social. De acuerdo con la definición de Weber, Hitler y el general De Gaulle han sido y son igualmente jefes carismáticos, por diferentes que puedan ser considerados en otros aspectos. El propio general De Gaulle ha destacado el carácter carismático de su dominio en las circunstancias en que, pudiendo elegir entre la invocación a la legitimidad electoral y el antedecedente del 18 de junio de 1940, eligió el segundo término de la alternativa. En abril de 1961, para exigir obediencia contra los generales rebeldes de Argelia, vistió el uniforme de general de brigada de junio de 1940, y habló a los oficiales y a los soldados, no como Presidente de la República, elegido por un colegio de notables, sino como el general De Gaulle, depositario durante veinte años de la legitimidad nacional. Cuando un hombre declara encarnar la legitimidad nacional durante una veintena de años, el dominio ya no pertenece al orden racional ni al orden tradicional —el general De Gaulle no nació en una familia reinante— sino que es carismático. El jefe está al margen de lo cotidiano, y también se sale de lo cotidiano la devoción que los hombres sienten por esta personalidad heroica y ejemplar[19].

[19] «La teoría del dominio carismático ha provocado a veces ciertos malentendidos, porque se ha querido ver a posteriori en ella, una prefiguración del régimen nazi. Algunos han intentado incluso convertir a Weber en un precursor de Hitler, cuando en realidad Weber se limitó rigurosamente al análisis sociológico y típico-ideal de una forma de dominio que ha existido siempre. Hubo regímenes carismáticos antes de Hitler y los ha habido después, por ejemplo el de Fidel Castro. Aun suponiendo que el análisis de Weber ayudase a los nazis a adquirir una conciencia más definida de su posición, el reproche anterior no resulta por ello menos ridículo, pues viene a decir que el médico es el responsable de la enfermedad cuyo diagnóstico formula. En este sentido, la sociología política debería transformarse en un asunto de buenos sentimientos, renunciar a examinar objetivamente algunos fenómenos, y finalmente, renegar de sí misma como ciencia para formular condenaciones agradables para todos los que reducen el pensamiento a meras evaluaciones ideológicas. Una actitud semejante contradice tanto la distinción que Weber estableció siempre entre la comprobación empírica y el juicio de valor, como su principio de la neutralidad axiológica en sociología, al igual que al deber que Weber exige al científico de no esquivar nunca el examen de las realidades que le parezcan personalmente desagradables. Por otra parte, los críticos de Weber han ignorado lo esencial de su concepción del tipo carismático. En lugar de

Naturalmente, estos tres tipos de dominio corresponden a una clasificación simplificada. Max Weber reconoce que la realidad es siempre una mezcla o combinación de estos tres tipos puros.

No obstante, este análisis plantea un cierto número de problemas.

Max Weber distingue cuatro tipos de acción y tres tipos de dominio; ¿por qué no hay concordancia entre la tipología de las formas de conducta y la tipología de los dominios?

Los tres tipos de dominio corresponden aproximadamente a tres de los cuatro tipos de conducta. Mas uno de estos tipos no está representado por un tipo de dominio. Entre la conducta racional con respecto a un fin y el dominio legal, el paralelismo es perfecto. Entre la conducta afectiva y el dominio carismático el parecido es al menos justificable. La conducta tradicional y el dominio tradicional son, finalmente, designadas con una misma palabra. ¿Habría que decir que la clasificación de los tipos de conducta es errónea? ¿No podría haber en realidad más que tres motivaciones fundamentales, y por tanto más que tres tipos de conducta y tres tipos de dominio? La razón, la emoción y el sentimiento explican que la conducta sea racional, afectiva o tradicional; y, por lo mismo, que el dominio sea racional, carismático o tradicional.

Ésta es una interpretación posible, pero creo que el problema es algo más sutil. La clasificación de los tipos de dominio está basada en las motivaciones de los que obedecen, pero tales motivaciones son de naturaleza esencial y no psicológica. El ciudadano que recibe su impreso de recaudación de impuestos pagará normalmente la suma que se le reclama no porque haya reflexionado sobre la legalidad del sistema fiscal, ni tampoco por temor al funcionario del Ministerio de Hacienda, sino por simple hábito de obedecer. La motivación psicológica efectiva no coincide necesariamente con el tipo abstracto de motivación vinculado con el tipo de dominio. La costumbre, y no la razón, puede imponer obediencia en el campo de un dominio racional. Aunque es muy cierto que la distinción entre los tipos de dominio deriva de una clasificación de las motivaciones, éstas no son del tipo de las que se dejan observar, en el sentido vulgar del término.

La mejor prueba de nuestro aserto es que Max Weber ofrece varias tipologías diferentes de las motivaciones de la obediencia. En el primer capítulo de *Economía y sociedad*, después de haber formulado el concepto del orden legítimo, se pregunta cuáles son los motivos que sostienen la legitimidad de un determinado orden, y ofrece una clasificación en dos o cuatro términos. Un orden legítimo puede hallarse sostenido interiormente (*innerlich*) por los sentimientos de los que obedecen. Si el orden está interiorizado, hay tres modalidades posibles de este fenómeno referidas a los tres tipos de conducta: afectiva, racional con respecto a los valores, y religiosa —siendo la religiosa el

---

buscar en ella la teoría de un movimiento histórico dado, que Weber no pudo conocer, habrían hecho mejor en leer las páginas consagradas a este tipo de dominación, que contienen explícitamente su pensamiento acerca del fenómeno revolucionario, pues al escribirlas pensaba sobre todo en Lenin o en Kurt Eisner (a quien cita en concreto)» (Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, pp. 211-212).

sustituto de la tradicional—. Si no está interiorizado, el orden legítimo puede estar apoyado en la reflexión sobre las consecuencias del acto, y esta reflexión determina la conducta de los que obedecen. En este caso, la tipología de las motivaciones de la obediencia es por tanto una tipología de cuatro términos, que no reproduce la tipología en tres términos de los modos de dominación. En otro pasaje de ese mismo primer capítulo, referido a los motivos por los cuales se atribuye legitimidad a un cierto orden, Max Weber habla nuevamente de cuatro términos, que esta vez son exactamente paralelos a los cuatro tipos de conducta. En este pasaje, Weber habla en efecto de cuatro fórmulas de legitimidad: tradicional, afectiva, racional con respecto a los valores, y como resultado de la afirmación positiva de un orden legal.

Max Weber vacila por tanto entre diferentes clasificaciones. Pero repite siempre la fórmula del acto racional con respecto a un fin, que es el tipo ideal de la acción económica o política. En efecto, esta acción es también la acción regida por un orden legal, e igualmente la acción determinada por la consideración de las consecuencias posibles de la conducta, tanto si se trata del tipo de la conducta interesada como de la del contrato. La acción emocional sigue apareciendo siempre en sus clasificaciones, cuya contrapartida en el mundo de lo político es el tipo profético o carismático. En cambio, hay dos tipos de conducta que aparecen o desaparecen y que reciben denominaciones distintas. La acción tradicional se convierte a veces en acción religiosa. En cierto sentido, la religión no es más que una modalidad de la tradición, pero en otro es la forma inicial y profunda de la tradición. Por otra parte, la acción *wertrational* (racional-valorativa) figura en ciertos casos como uno de los fundamentos de la legitimidad (el honor) pero desaparece en la tipología de los modos de dominación porque no es de un tipo abstracto.

Estas dificultades con la tipología obedecen al hecho de que Max Weber no ha distinguido entre conceptos puramente analíticos y conceptos semihistóricos. Habría sido necesario considerar a los tres modos de dominación como conceptos analíticos puros simples, pero Weber les ha adjudicado también un significado histórico.

En cualquier caso, esta tipología de la dominación le permite a Max Weber iniciar una casuística conceptual de los tipos de dominación. Partiendo de la noción de dominio racional, analiza los caracteres de la organización burocrática. Partiendo del concepto de dominio tradicional, deduce el desarrollo y la diferenciación progresiva: dominio gerontocrático, patriarcal, patrimonial. Weber se esfuerza por mostrar de qué modo, a partir de una definición simplificada de un tipo de dominación, es posible redescubrir por complicación progresiva —es decir, mediante la discriminación de los diferentes modos— la infinita diversidad de las instituciones históricamente observadas. La diversidad histórica se hace entonces inteligible, porque deja de aparecer como arbitraria.

Desde que hay hombres que reflexionan sobre las instituciones sociales, la existencia del otro es el factor que provoca la sorpresa inicial. Vivimos en una sociedad, y hay otras sociedades. Para nosotros es evidente o sagrado cierto orden político o religioso; pero hay otros órdenes. Es posible reaccionar frente

a este descubrimiento afirmando de manera agresiva o ansiosa la validez absoluta de nuestro orden, e infravalorando a la vez el orden de los otros. La sociología comienza con el reconocimiento de esta diversidad y con la voluntad de comprenderla, lo cual no quiere decir que todas las modalidades estén situadas en el mismo nivel de valor, sino que todas son inteligibles, porque todas ellas expresan la misma naturaleza humana y social. La política de Aristóteles confirió inteligibilidad a la diversidad de los regímenes de las ciudades griegas, y la sociología política de Max Weber se plantea conseguir el mismo logro en el marco de la historia universal. Aristóteles se interrogaba sobre las dificultades que debía resolver cada régimen y sobre sus posibilidades de supervivencia o de prosperidad. Por su parte, Max Weber se formula interrogantes acerca de la evolución probable, posible, o necesaria de un tipo de dominación.

El análisis de las transformaciones del dominio carismático es ejemplar. Esta forma de dominio comporta en su origen algo que se sale de lo cotidiano (*ausseralltäglich*). Por consiguiente, lleva en sí misma un elemento de precariedad, pues los hombres no pueden vivir perdurablemente fuera de lo cotidiano, y porque todo lo que se sale de lo corriente acaba inevitablemente desgastándose. Hay por tanto un proceso estrechamente ligado al dominio carismático: el retorno del poder carismático a la vida cotidiana (*Veralltäglichung des Charismas*). ¿Es posible que un dominio fundado en las cualidades excepcionales de un hombre pueda sobrevivir a la desaparición de este último? Todo régimen marcado por el origen carismático de su jefe supremo no puede dejar de afrontar el problema de la supervivencia o de la herencia. Por esta vía, Max Weber acierta a elaborar una tipología de los métodos mediante los cuales se resuelve este problema fundamental del dominio carismático que es la sucesión.

Hay diferentes caminos para emprender la búsqueda organizada de otro vehículo del carisma, como ocurre en la teocracia tibetana tradicional. Los oráculos y la apelación al juicio de Dios pueden crear también una institucionalización de lo excepcional. El jefe carismático puede elegir a su sucesor, pero en todo caso es necesario que la comunidad de los fieles lo acepte. También es posible que el estado mayor del jefe carismático sea el que elija al sucesor, y que luego la comunidad lo reconozca. Cabe también creer que el carisma es inseparable de la sangre y del devenir hereditario (*Erbcharisma*). En este caso, el dominio carismático desemboca en un dominio tradicional. La gracia que tenía una persona se convierte en posesión de una familia. Finalmente, el carisma puede ser transmitido de acuerdo con ciertas modalidades, mágicas o religiosas. La consagración de los reyes de Francia era un modo de transmisión de la gracia. De este modo, la gracia pertenecía a una familia y ya no a un hombre.

Este sencillo ejemplo ilustra claramente el método y el sistema de análisis de Max Weber. Su objetivo es siempre el mismo: Tratar de deducir la lógica de las instituciones humanas y de comprender las singularidades de esas instituciones, sin renunciar por ello al uso de los conceptos. Se trata de elaborar una sistematización flexible que permita integrar a los diversos fenómenos

dentro de un marco conceptual único, conservando al mismo tiempo todo lo que constituya la singularidad de cada régimen o de cada sociedad.

Este modo de conceptualización conduce a Max Weber a preguntarse qué influencia ejerce un modo de dominio sobre la organización y la racionalidad de la economía, qué relación hay entre un tipo de economía y un tipo de derecho. Dicho en otras palabras, la comprensión más o menos sistemática no es el único fin de la conceptualización, puesto que ésta persigue también el objetivo de formular los problemas de causalidad o de influencias recíprocas existentes entre los diferentes sectores del universo social. La categoría que domina este análisis causal es la de oportunidad, o de influencia y probabilidad. Un tipo de economía influye en cierta dirección sobre el derecho; es probable que un tipo de dominio se exprese de cierto modo en la administración o en el derecho.

No hay ni puede haber causalidad unilateral de una serie de instituciones particulares sobre el resto de la sociedad. En este sentido, puede admirarse o criticarse el método de Weber, pues multiplica las relaciones parciales y no aporta lo que los filósofos denominan hoy la totalización. En sus estudios sociológicos de las religiones, Max Weber se había esforzado por reconstruir el conjunto de un modo de vivir y de pensar el mundo. Por lo tanto, no ignoraba la necesidad de reintegrar en el conjunto cada elemento de una existencia o de una sociedad. Pero en *Economía* y *sociedad* analiza las relaciones entre los sectores, y de este modo multiplica las relaciones parciales sin reconstruir la totalidad. A mi juicio, Max Weber hubiera quedado justificado si hubiera afirmado que no excluía otros métodos, y que en el nivel de generalidad conceptual en que se situaba su análisis, era imposible deducir relaciones causales que comportasen una necesidad rigurosa, e igualmente imposible reconstruir la totalidad de una sociedad particular o de un régimen político dado, puesto que el objetivo buscado era precisamente el de captar los diferentes aspectos de esas totalidades con la ayuda de conceptos.

La sociología política de Max Weber es inseparable de la situación histórica en la que él vivió[20]. Desde el punto de vista político, En la Alemania guillermina, él era un nacional-liberal. Max Weber fue un nacional-liberal, pero no era un liberal en el sentido norteamericano, y en rigor ni siquiera era un demócrata en el sentido que los franceses, los ingleses o los norteamericanos asignaban o asignan a este término. La grandeza de la nación y el poder del Estado estaban para él por encima de todo. Ciertamente, suscribía las libertades a las que aspiran los liberales del viejo continente. Sin un mínimo de derechos del hombre, escribió en alguna de sus obras, no podríamos continuar viviendo. Pero no creía en la voluntad general ni en el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, ni en la ideología democrática. A juzgar por lo que puede deducirse de sus escritos, sus deseos de «parlamentarización» del régimen alemán obedecían más al deseo de mejorar la calidad de sus jefes que a

[20] Sobre Max Weber y la política alemana, véanse: J. P. MEYER, *Max Weber in German Politics*, Londres, febrero de 1956; y W. MOMMSEN, *Max* Weber *und die deutsche Politik*, Tubinga, Mohr, 1959.

razones de principio. Pertenecía a la generación postbismarckiana, que se fijaba como primera tarea mantener la herencia del fundador del Imperio alemán, y como segunda incorporar a Alemania a la política mundial (*Weltpolitik*). No pertenecía al grupo de sociólogos que, como Durkheim, creían que las funciones militares de los Estados pertenecían a un pasado próximo a desaparecer. Creía en la permanencia de los conflictos entre las grandes potencias, y deseaba que Alemania unificada ocupase un lugar muy importante en el escenario mundial. No se ocupaba de los problemas sociales que interesaban en la actualidad, por ejemplo la cuestión de los campesinos polacos en el Este de Alemania, más que por relación con el objetivo que ponía por encima de todo: la grandeza del Reich. Max Weber fue un apasionado adversario de Guillermo II, a quien atribuyó, durante la guerra de 1914, la responsabilidad fundamental de las desgracias que afectaron a su patria. Por aquella misma época esbozó un proyecto de reforma de las instituciones cuyo objetivo era una «parlamentarización» del régimen alemán. En efecto, atribuía la mediocridad de la diplomacia del II Reich al modo de reclutamiento de los ministros y a la falta de vida parlamentaria.

Creía que el dominio burocrático caracteriza a todas las sociedades modernas y constituye un sector importante de cualquier régimen; pero la tarea del funcionario no es la de impulsar al Estado ni la de ejercer oficios propiamente políticos. El funcionario está hecho para aplicar los reglamentos y conducirse de acuerdo con los precedentes. Está educado en la disciplina, no en la iniciativa y la lucha, y por eso generalmente será un mal ministro. El reclutamiento de los hombres políticos implica reglas distintas de las que rigen el reclutamiento de los burócratas. Así pues, Max Weber anhelaba una transformación del régimen alemán en el sentido parlamentario. Las asambleas podrían elegir unos jefes mejores —esto es, individuos mejor formados en la batalla política— que los que un emperador elige, o que los que se elevan hasta la cúspide de una jerarquía administrativa.

El régimen alemán implicaba un elemento tradicional, el emperador, y un elemento burocrático, la administración; pero carecía de todo elemento carismático. Al observar a las democracias anglosajonas, Max Weber imaginaba a un jefe político carismático que, como jefe de partido, adquiriera en la lucha las cualidades que le son necesarias al estadista: el coraje de decidir, la audacia de innovar, la capacidad de inspirar fe y de obtener obediencia[21]. Los ale-

---

[21] Marianne Weber relata una conversación que su marido sostuvo en 1919 con Ludendorff, a quien él consideraba uno de los responsables del desastre alemán. Tras un diálogo de sordos, en el cual Weber se esforzó por convencer a Ludendorff de la necesidad de que se sacrificara y se entregase como prisionero de guerra a los Aliados, la conversación se orientó hacia la situación política en Alemania. Ludendorff reprochó a Weber y a la revista *Frankfurter Zeitung* (de la cual Max Weber era uno de los principales redactores) que se hubiera convertido en abogado de la democracia:

«Weber: ¿Cree usted que yo considero democracia a la basura que ahora tenemos?

Ludendorf: Si habla usted así, tal vez podamos llegar a un acuerdo.

W.: Pero la basura de antes tampoco era monarquía.

L.: ¿Qué entiende usted por democracia?

manes de la generación que siguió a la de Max Weber vivieron este sueño del jefe carismático. Pewro es evidente que el propio Max Weber no habría reconocido su sueño en la realidad alemana de 1933-1945.

La sociología política de Max Weber desemboca en una interpretación de las civilizaciones contemporáneas. Lo que singulariza al universo en que vivimos, es el desencanto del mundo. La ciencia nos acostumbra a no ver en la realidad exterior más que un conjunto de fuerzas ciegas que podemos poner a nuestra disposición; pero nada queda de los mitos y los dioses que en el pensamiento salvaje poblaban el universo. En este mundo despojado de sus encantos y ciego, las sociedades humanas se desarrollan en el sentido de lograr una organización cada vez más racional y más burocrática.

Sabemos que una obra es realmente científica sólo si puede y debe ser superada. De ahí el carácter patético de una existencia consagrada a la investigación que, aun en casos de éxito, no puede dejar de ser una frustración. Jamás conoceremos el término de nuestro esfuerzo, ni obtendremos respuesta para los interrogantes que más nos importan.

Del mismo modo, cuanto más racional es la sociedad, más se ve condenado el individuo a lo que los marxistas modernos llaman alienación. Nos sentimos sometidos a un conjunto que nos sobrepasa, forzados a realizar únicamente una parte de lo que podríamos ser, consagrados de por vida al ejercicio de un oficio limitado, sin más esperanza de grandeza que la de aceptar esta limitación.

Sin duda alguna, Max Weber afirmaba que lo que importa sobre todo es salvar los derechos del hombre, que son los que dan a cada uno la posibilidad de vivir una existencia auténtica con independencia del lugar que ocupe en la organización racional; políticamente, eso se traduce en el margen de libre competencia gracias al cual se afirma la personalidad y pueden elegirse jefes auténticos en lugar de burócratas.

Más allá de la racionalización científica del mundo, es preciso proteger los derechos de una religión puramente interior. Más allá de la racionalización burocrática, importa salvaguardar la libertad de la ciencia y la confrontación de las personas. Sin suprimir las desigualdades entre los individuos y las clases, el socialismo marcaría, en caso de abandonar la utopía para transformarse en realidad, una etapa en el camino de la burocratización integral.

La conclusión de Weber tiene su origen en el análisis existencial de la incompatibilidad de los valores y de la lucha entre los dioses. El mundo está racionalizado por obra de la ciencia, la administración y la gestión rigurosa de las empresas económicas, pero la lucha entre las clases, las naciones y los dioses sigue su curso. Puesto que no existe árbitro o juez, una sola actitud es la

---

W.: En la democracia, el pueblo elige un jefe *(Führer)* y deposita en él su confianza. Tras esto, el elegido ordena: Ahora, ¡cierren la boca y obedezcan! El pueblo y los partidos no tienen ya derecho a seguir hablando.

L: Una democracia así me gustaría bastante.

W: Más adelante, el pueblo puede juzgar. Si el jefe cometió errores, hay que ahorcarlo».

MARIANNE WEBER, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1926, pp. 664-665.)

digna: la decisión solitaria de cada uno frente a su conciencia. Tal vez la última expresión de esta actitud filosófica quede expresada en la palabra compromiso. Max Weber decía: elección y decisión (*Entscheidung*). La decisión era no tanto la elección entre un partido y otro, como el compromiso en favor de un Dios que podía ser también un demonio.

6. *Weber, contemporáneo nuestro*

Más que Émile Durkheim, o Vilfredo Pareto, Max Weber continúa siendo contemporáneo nuestro. Seguimos admirando el análisis estadístico de las causas del suicidio como una etapa de la ciencia. Se sigue utilizando un concepto como el de *anomía,* pero ya no interesan las ideas políticas de Durkheim ni las teorías morales que él deseaba difundir en las escuelas normales de profesores. *El Tratado de sociología general* continúa siendo un monumento extraño, obra maestra de una personalidad originalísima, objeto de admiración para unos, de irritación y aun de exasperación para otros. Pareto no tiene ya muchos discípulos o continuadores. El caso de Max Weber es muy distinto.

Las discusiones mantenidas en Heidelberg durante la celebración del Congreso organizado en 1964 por la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie,* con motivo del centésimo aniversario del nacimiento de Weber, fueron muy encendidas, y las polémicas se prolongaron durante bastante tiempo después de la clausura del Congreso. El historiador suizo Herbert Lüthy llegó al extremo de escribir que había «weberianos» tal como había «marxistas», y que unos y otros se mostraban igualmente susceptibles cuando alguien ponía en duda una idea del respectivo maestro. Por supuesto, los weberianos y los marxistas tienen poco en común: Los primeros están sólo en las universidades, los segundos gobiernan Estados. Se puede resumir y vulgarizar el marxismo en un catecismo utilizable por la multitud, pero el weberismo no se presta a la elaboración de una ortodoxia, a menos que se asigne esa denominación al rechazo de todas las ortodoxias.

¿Por qué, transcurrido casi medio siglo después de su muerte despierta Max Weber tantas pasiones? ¿Habría que buscar la causa en su obra, o tal vez en su personalidad?

Aún no se ha acallado la controversia científica sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Y ello no sólo porque se atribuyera al famoso libro el carácter de una refutación empírica del materialismo histórico, sino también porque plantea dos problemas de un gran alcance. El primero es histórico: ¿hasta qué punto ciertas sectas protestantes, o de modo más general, el espíritu protestante ha influido sobre la formación del capitalismo? El segundo es teórico o sociológico: ¿En qué sentido la comprensión de las formas de conducta económica exige la referencia a las creencias religiosas, a los sistemas del mundo de los actores? Entre el hombre económico y el hombre religioso no hay ruptura radical. Es en función de una ética determinada como el hombre de carne y hueso, el hombre de deseos y de alegrías en algunas circunstancias raras, se convierte en *homo oeconomicus.*

Del mismo modo, y por criticables que puedan parecernos algunos de sus métodos y de sus resultados, los esfuerzos de Weber por analizar la estructura de la acción social a fin de elaborar una tipología de las formas de conducta, de comparar los sistemas religiosos, económicos, políticos, y sociales, siguen siendo considerados como una empresa de nuestro tiempo. Debería decirse incluso que sobrepasan con mucho a lo que los sociólogos actuales se creen capaces de realizar. O, al menos, que la teoría abstracta y las interpretaciones históricas tienden a disociarse. La «gran teoría» al estilo de la de Talcott Parsons tiende a la abstracción extrema de un vocabulario conceptual que sea utilizable para la comprensión de cualquier sociedad. Esta teoría pretende distanciarse de la sociedad moderna y de la filosofía que inspiró a Max Weber. ¿Ha desaparecido realmente la referencia al presente en la conceptualización parsoniana, o, de modo más general, en la conceptualización que caracteriza a la sociología del presente? Es éste un punto a discutir. Lo que aquí nos interesa solamente es mostrar que al combinar una teoría abstracta de los conceptos fundamentales de la sociología con una interpretación semiconcreta de la historia universal, Max Weber se mostró bastante más ambicioso que los profesores modernos. En este sentido, tal vez su figura pueda pertenecer tanto al futuro como al pasado de la sociología.

Pero, por válidos que sean en sí mismos, estos argumentos no explican la violencia de los debates. Por otra parte, esto ocurría en Europa, no en Estados Unidos, donde Max Weber ha sido introducido y traducido por Talcott Parsons. Su obra ha tenido allí la acogida que es habitual dispensar a la producción de un hombre dedicado a la ciencia pura. Con este carácter penetró su obra en las universidades, donde ha sido desde entonces explicada, comentada y a menudo también discutida. En cuanto al hombre que se expresa en la obra o se disimula tras ella, ¿no fue acaso un demócrata que se mostró hostil a Guillermo II? Por otra parte, ¿por qué no puede ser legítimo ignorar al político y conversar únicamente con el científico?

Europa fue el lugar en donde el centenario de Max Weber despertó pasiones. Los que adoptaron posiciones en pro o en contra de Max Weber, político y filósofo a la vez que sociólogo, eran profesores de formación europea, aunque algunos de ellos adoptaron más tarde la ciudadanía norteamericana. En este sentido, nada más revelador que el desarrollo de las tres sesiones plenarias de Heidelberg. La primera, iniciada con una conferencia de Talcott Parsons acerca de las concepciones metodológicas de Weber, originó una discusión propiamente académica. Las dos siguientes tuvieron un carácter muy distinto. Mi propia conferencia, titulada *Max Weber und die Machtpolitik* se insertaba en la polémica desencadenada por el libro de Wolfgang J. Mommsen[22], un debate que en 1966 no ha concluido aún. En cuanto a la conferencia de Herbert Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus,* parecía animada por una especie de furor contra Max Weber como si éste estuviera aún vivo, como si fuese una figura irreductible.

---

[22] *Max Weber und die deutsche Politik,* Tubinga, 1959.

Estos dos debates —el uno relativo al lugar de Max Weber en la política alemana y a las opiniones que él profesó, el otro acerca de su filosofía y de sus actitudes fundamentales—, no tienen el mismo alcance ni el mismo estilo. Algunos participantes, tanto de la República Federal como de los Estados Unidos, tendían a presentar a Max Weber como un buen demócrata, de estilo occidental, de acuerdo con la imagen que es posible forjarse de ese tipo después de la Segunda Guerra Mundial. Es evidente que esta representación estaba muy alejada de la realidad. El valor que Max Weber, en un acto de decisión libre, había situado por encima de todo, era, como hemos visto, la grandeza nacional, no la democracia ni las libertades personales. Apoyaba la democratización por razones circunstanciales más que por principio. En su opinión, los funcionarios entre los cuales el emperador elegía a sus ministros carecían —tanto por formación como por temperamento— de voluntad de poder, primera cualidad de un gobernante e incluso tal vez de los pueblos en un mundo duro, que está caracterizado por la lucha de los individuos, de las clases y de los Estados.

La filosofía de la política que inspiró tanto su obra científica como su acción es, por adoptar término banal, pesimista. Otros han visto en Max Weber a un nuevo Maquiavelo. En un artículo sagaz, a pesar de un tono que los admiradores de Weber apenas toleran, Eugène Fleishmann[23] destacó las dos influencias fundamentales, quizá sucesivas, de Marx y de Nietzsche, a partir de las cuales se formó el pensamiento de Weber, un «Marx de la burguesía» y nietzscheano más que demócrata.

Esta reinterpretación de la política de Weber provocó un gran escándalo, puesto que le arrebataba a la nueva democracia alemana a un «padre fundador», a un antepasado glorioso, a un fiador genial. Pero eso no significa que aun siendo en lo esencial indiscutible, y basada en los textos, tenga que mostrarse contraria en absoluto al respeto que se merece una personalidad excepcional. Max Weber era nacionalista, como lo fueron los europeos de fines del siglo XIX, y como ya no lo son hoy. Este nacionalismo no estaba limitado al patriotismo, a la preocupación por la independencia o por la soberanía estatal. Giraba casi irresistiblemente en torno a lo que hoy nos sentiríamos tentados a llamar imperialismo. Las naciones están comprometidas en una competencia permanente, a veces en apariencia pacífica, a veces francamente cruel. Esta competencia es permanente e implacable. Aquí, los hombres mueren en las trincheras, allá vegetan en las minas o en las fábricas amenazados por la competencia económica o por el fuego de los cañones. El poder de la nación es al mismo tiempo medio y fin. Es el único factor que garantiza la seguridad, y contribuye a la difusión de la cultura (pues las culturas son esencialmente nacionales). Pero se ansia el poder por él mismo, como expresión de la grandeza humana.

Sin duda el pensamiento político de Weber es más complejo de lo que sugieren estas breves indicaciones. Aunque vio en la unidad alemana una etapa hacia la política mundial, no ignoraba que el poder del Estado no implicaba el desarrollo de la cultura. En el caso de la historia alemana, en particular, la fase

---

[23] *Archives européennes de sociologie*, tomo V, 1964, 2, pp. 190-238.

de florecimiento espiritual y la fase de poder estatal parecen coincidir. Su expresión *Herrenvolk*, pueblo de *señores*, no debe ser interpretada por referencia al significado que le atribuyó Hitler. Al igual que Nietzsche, Weber criticaba a menudo al pueblo alemán; le reprochaba su inclinación a la obediencia pasiva, la aceptación de un régimen tradicional y de una monarca inepto, sus actitudes de advenedizo —todas ellas actitudes indignas de un pueblo que asume y debe asumir un papel mundial. En cuanto a la democracia que él proponía, con un jefe elegido por todo el pueblo, exhibía ciertos rasgos que reaparecían en todas las democracias de nuestra época, y se asemejaba particularmente a la V República Francesa bajo el general De Gaulle. El jefe carismático, elegido por sufragio universal, que toma solo las grandes decisiones, y que se responsabiliza de ellas ante su propia conciencia y ante la historia; éste era el jefe «democrático» imaginado por Max Weber, el líder que los déspotas han caricaturizado en el período entre las dos guerras, y el mismo que el presidente de la República Francesa encarna desde 1959. Ni el Primer Ministro británico ni el Presidente de Estados Unidos han sido nunca, ni en estilo ni en el mismo grado, el *Führer*, o conductor del pueblo que arrastra a las multitudes al servicio de la ambición que él alimenta para ellas y para sí mismo. Este ascendiente carismático del jefe era para Weber una reacción que permitía salvarse del reinado anónimo de los burócratas. Pero no por eso se olvidaba de la deliberación de los parlamentarios y del respeto a las reglas. Weber no ignoraba la necesidad de una Constitución, ni la de un Estado de derecho (*Rechtsstaat*), ni el valor de las libertades personales, y quizá tendía sobre todo, como hombre del siglo XIX, a creer definitivamente aseguradas estas frágiles conquistas de la civilización política.

El segundo debate, que había iniciado Herbert Marcuse, versó, en último análisis sobre la filosofía histórica de Max Weber. Éste había adoptado como tema fundamental de su interpretación de la sociedad occidental la racionalización tal como se expresa en la ciencia, la industria y la burocracia. El régimen capitalista —la propiedad individual de los medios de producción y la competencia entre los productores en el mercado— ha estado vinculado históricamente con el proceso de racionalización. Este proceso constituye el destino del hombre, contra el cual es inútil rebelarse y al que ningún régimen escapa. Max Weber se mostró hostil al socialismo, pese a la admiración que experimentaba por Marx no sólo porque era nacionalista o porque en la lucha de clases, tan fatal como la lucha de las naciones, se alineara del lado de la burguesía. A sus ojos, lo que amenazaba más la dignidad del hombre era el sometimiento del individuo a las organizaciones anónimas. El sistema de una producción eficaz es al mismo tiempo un sistema de dominio del hombre por el hombre. Max Weber reconocía que, «de una manera o de otra, los obreros serán siempre socialistas», e incluso afirmaba que no hay «medio alguno de eliminar las convicciones y las esperanzas socialistas»[24] (en lo cual pudiera es-

---

[24] Estas citas fueron tomadas de una conferencia pronunciada en Viena, el 13 de junio de 1918, ante oficiales de la monarquía austrohúngara, y reproducidas en los *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* y en MAX WEBER, *Werk und Person*, por E. Baumgarten, Tubinga, 1964, pp. 243-270.

tar quizá equivocado), pero el socialismo en la vida real comportaría, desde el punto de vista de los valores humanos que Weber suscribía, los mismos peligros que el capitalismo. Y aún más: el socialismo tendría que agravar estos peligros en la medida en que, para mantener y restaurar la disciplina del trabajo, relajada en un régimen burocratizado, se vería obligado a imponer un dominio todavía más riguroso del hombre sobre el hombre, o de la organización sobre el individuo, y a conceder a la persona un número aún menor de posibilidades y de libertades.

¿Han demostrado los acontecimientos el error de Max Weber en este punto? Es muy evidente que le han dado razón, como así lo reconoce el propio Herbert Marcuse: «Pues, en tanto que espíritu cristalizado, la máquina no es *neutra:* la razón social que domina a cada época es la razón técnica, y ésta puede verse transformada en su misma estructura. Como razón técnica, puede ser utilizada para realizar una técnica de liberación. Para Max Weber esta posibilidad era una utopía. Y hoy parece que tenía razón». Dicho en otras palabras, Herbert Marcuse critica a Max Weber por haber denunciado de antemano como utopía lo que, efectivamente, hasta el presente se ha revelado como una verdadera utopía: la idea de una liberación mediante la modificación del régimen de propiedad y de la planificación.

Entre la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación por una parte, y la liberación del hombre por otra, no hay ningún vínculo causal ni lógico. La historia de los últimos cincuenta años lo ha demostrado con absoluta claridad. Un marxista de Francfort —que no es marxista-leninista— detesta en Max Weber al hombre que jamás compartió sus ilusiones, y que le arrebata los sueños que quizá necesite para vivir. Pero la utopía socialista carece hoy absolutamente de contenido. Tal vez una producción aún más automatizada pueda aportar quizá otras posibilidades concretas de liberación. Pero no podrá suprimir el orden burocrático ni el dominio racional y anónimo denunciado por Weber y los marxistas, sin cometer ciertos excesos.

La sociedad industrial moderna no es ciertamente la sociedad capitalista que Max Weber conoció. Tampoco es esencialmente burguesa ni incluso esencialmente capitalista si este régimen es definido ante todo por la propiedad y la iniciativa del empresario individual. Pero precisamente por este motivo, yo personalmente me inclinaría a criticar a Weber desde un punto de vista muy distinto: en su interpretación de la sociedad moderna se ha mostrado excesivamente marxista, es decir demasiado pesimista; no ha sabido captar con exactitud las perspectivas de bienestar que se abren para las masas gracias al crecimiento de la productividad, ni la disminución de los conflictos entre las clases e incluso quizá entre las naciones en una época en la que la riqueza depende del trabajo eficaz y no de las dimensiones territoriales. En cambio, uno de sus méritos —no de sus defectos— es haber distinguido rigurosamente entre la *racionalidad,* científica o burocrática, y la *razón histórica.* Por desgracia, la experiencia nos ha enseñado que el espíritu y los medios de la técnica pueden ser utilizados para el genocidio; pero la responsabilidad de esta acción no puede ser achacada al capitalismo ni a la burguesía, y menos aún a Max

Weber. Weber había reconocido de antemano que la racionalización no garantizaba el triunfo de lo que los hegelianos denominan razón histórica, o los demócratas de buena voluntad valores liberales.

En Weber se combinan una filosofía de lucha y de poder, de inspiración marxista y nietzscheana, con la visión de una historia universal que desemboca en un mundo desencantado y en una humanidad sometida, despojada de sus más altas virtudes. Para sí mismo y tal vez para el prójimo, Max Weber ponía por encima de todo no tanto al éxito y al poder como a una cierta nobleza, al coraje de afrontar la condición humana tal como ésta se le aparece a quien rechaza a la vez las ilusiones religiosas como las originadas en las ideologías políticas. Todos los que se creen en posesión de una verdad absoluta o total, todos aquellos que se empeñan en conciliar valores contradictorios —marxistas-hegelianos, doctrinarios de la democracia o del derecho natural—, continúan alimentando, y con razón, la polémica contra una persona que calificaba de dogmático al rechazo del dogmatismo, que veía una verdad definitiva en la contraposición de los valores, y que finalmente no reconocía nada más que la ciencia parcial y la decisión rigurosamente arbitraria.

Algunos de estos dogmatismos han estado al origen de los totalitarismos de nuestra época. Pero es preciso reconocer que, con su filosofía del compromiso, Max Weber no ofrece necesariamente la mejor protección contra el retorno de los bárbaros. El jefe carismático venía a ser el medio eficaz contra el dominio anónimo de la burocracia: hemos aprendido a temer a las promesas de los demagogos más que a la banalidad de la organización racional.

Estos debates, centrados en la personalidad, la filosofía y las opiniones de Max Weber, ilustran a mi juicio los muchos sentidos en los que puede afirmarse que Max Weber es un contemporáneo nuestro. En primer lugar lo es a la manera de todos los grandes pensadores, cuya obra encierra a la vez tanta riqueza y tanta ambigüedad que cada generación la lee, la interroga y la interpreta de distinto modo. Es contemporáneo como los científicos cuya aportación puede estar tal vez superada pero sigue siendo actual. Tanto cuando se trata de la comprensión, del tipo ideal, de la distinción entre juicio de valor y relación con los valores, del sentido subjetivo en tanto que objeto propio de la curiosidad del sociólogo, de la oposición entre el modo en que los autores se han comprendido a sí mismos y el modo en que el sociólogo los comprende, el lector de Weber se siente tentado a multiplicar los interrogantes, si no las objeciones. No se puede afirmar con certeza que la práctica de Weber responda siempre a su teoría. Es dudoso que él mismo se haya abstenido de todo juicio de valor, y más dudoso aún que la referencia a los valores y el juicio de valor sean radicalmente separables. La sociología de Weber sería tal vez más científica, y me parece que menos apasionante, si no hubiese estado animada constantemente por un hombre que en ningún momento dejó de plantearse unas cuestiones tan últimas y fundamentales como las de la relación entre el conocimiento y la fe, entre la ciencia y la acción, entre la Iglesia y las tendencias proféticas, entre la burocracia y el jefe carismático, entre la racionalización y la libertad individual; y que, gracias a una erudición histórica casi monstruosa, buscó en todas las civilizaciones las respuestas a sus propios interrogantes,

hasta el punto de que al final de sus exploraciones, que por su naturaleza no podían encontrar remate, se encontró solo y desgarrado ante la necesidad de elegir su propio destino.

APUNTE BIOGRÁFICO

1864 21 de abril. Nacimiento de Max Weber en Erfurt, Turingia. Su padre era jurista, y provenía de una familia de industriales y comerciantes textiles de Westfalia. En 1869 se estableció con su familia en Berlín, donde se incorporó a la Dieta municipal, y fue diputado en la Dieta de Prusia y en el Reichstag. Pertenecía al grupo de liberales de derechas, cuyo líder era el hanoveriano Bennigsen. Su madre, Elena Fallenstein-Weber, era una mujer de gran cultura, muy preocupada por los problemas religiosos y sociales. Hasta su muerte, en 1919, permaneció en estrecho contacto intelectual con su hijo, en quien avivó la nostalgia de la fe religiosa. En el salón de sus padres, el joven Weber conoció a la mayoría de los políticos importantes de la época: Ditlhey, Mommsen, Sybel, Treitschke, Kapp.

1882 Terminado el bachillerato, Max Weber comienza sus estudios superiores en la Universidad de Heidelberg. Se matricula en la Facultad de Derecho, y estudia también historia, economía, filosofía y teología. Participa igualmente en las ceremonias y los duelos de su corporación estudiantil.

1883 Después de cursar tres semestres en Heidelberg, Weber cumple un año de servicio militar en Estrasburgo, como simple soldado, y luego como oficial. Siempre se mostrará muy orgulloso de su condición de oficial del ejército imperial.

1884 Max Weber reanuda sus estudios en las Universidades de Berlín y de Gotinga.

1886 Supera los primeros exámenes universitarios de Derecho.

1887-1888 Participa en varias maniobras militares en Alsacia y en Prusia Oriental. Se incorpora al Verein für Sozialpolitik, que agrupa a universitarios de todas las tendencias, interesados por los problemas sociales. Esta asociación había sido fundada en 1872 por G. Schmoller, y en ella dominaban los «socialistas de cátedra».

1889 Obtiene en Berlín el doctorado de Derecho, con una disertación sobre la historia de las empresas comerciales en la Edad Media. Aprende italiano y español. Se inscribe en el Foro de Berlín.

1890 Nuevos exámenes de Derecho. Comienza una investigación sobre la situación del campesinado en Prusia Oriental, a petición de la Verein für Sozialpolitik.

1891 *La historia agraria romana y su significado para el Derecho público privado.* Esta tesis de habilitación para la actividad univer-

sitaria, sobre la cual Weber sostuvo un diálogo con Mommsen, le valió un puesto en la Facultad de Derecho de Berlín. Max Weber comienza la carrera de profesor universitario.

1892 Presenta su informe sobre la situación de los trabajadores rurales en Alemania Oriental.

1893 Matrimonio con Marianne Schnitger.

1894 Max Weber ocupa el puesto de profesor de economía política en la Universidad de Friburgo.
La tendencia en la evolución de la situación de los trabajadores rurales en Alemania oriental.

1895 Viaje a Escocia y a Irlanda.
Comienza el curso de Friburgo con una conferencia titulada *El Estado nacional y la política económica.*

1896 Max Weber acepta una cátedra en la Universidad de Heidelberg, donde Knies acaba de retirarse.
Las causas sociales de la decadencia de la civilización antigua.

1897 Una grave enfermedad nerviosa le obliga a interrumpir todos sus trabajos durante cuatro años. Viaja a Italia, Córcega y Suiza para aliviar su ansiedad.

1899 Max Weber se retira voluntariamente de la Liga Pangermanista.

1902 Max Weber reanuda sus clases en Heidelberg, pero ya no puede desarrollar una vida universitaria tan activa como la de antes.

1903 Con Werner Sombart funda el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*

1904 Viaja a los Estados Unidos para asistir a un congreso de ciencias sociales en Saint Louis. El Nuevo Mundo le impresiona profundamente. En Saint Louis pronuncia una conferencia sobre el capitalismo y la sociedad rural en Alemania. Ese mismo año publica la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* y un ensayo titulado *La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales.*

1905 La revolución rusa lo impulsa a interesarse por los problemas del Imperio de los zares, y aprende ruso para leer los documentos originales.
Publicación de la segunda parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

1906 *La situación de la democracia burguesa en Rusia.*
La evolución de Rusia hacia un constitucionalismo de fachada.
Estudios críticos para servir a la lógica de las ciencias de la cultura.
Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo.

1907 Una herencia le permite retirarse y consagrarse totalmente a la ciencia.

1908 Se interesa por la psicosociología industrial, y publica dos estudios sobre este tema. En su salón de Heidelberg, recibe a la mayoría de los científicos alemanes de la época: Windelband, Jelli-

nek, Troeltsch, Naumann, Sombart, Simmel, Michels, Tönnies. Orienta con sus consejos a jóvenes universitarios como Georg Lukács y Karl Löwenstein.
Organiza también la Asociación Alemana de Sociología, y publica una colección de obras de ciencias sociales.

1909 *Las relaciones de producción en la agricultura del mundo antiguo.* Comienza la redacción de *Economía y sociedad.*

1910 En el congreso de la Asociación Alemana de Sociología, se opone abiertamente a la ideología racista.

1912 Se retira del Comité director de la Asociación Alemana de Sociología a causa de divergencias surgidas a propósito de la neutralidad axiológica.

1913 *Ensayo acerca de algunas categorías de la sociología comprehensiva.*

1914 Cuando estalla la guerra, Max Weber ofrece sus servicios. Hasta finales de 1915 dirige un grupo de hospitales instalados en la región de Heidelberg.

1915 Publicación de La *ética económica de las relaciones universales* («Introducción» y «Confucianismo y taoísmo»).

1916-1917 Cumple varias misiones oficiosas en Bruselas, en Viena y en Budapest; multiplica sus esfuerzos para convencer a los dirigentes alemanes de la necesidad de evitar la extensión de la guerra, pero al mismo tiempo afirma la vocación de Alemania por la política mundial y ve en Rusia la principal amenaza.
Publicación, en 1916, de los capítulos de *Sociología de la religión,* sobre «El hinduísmo y el budismo», y en 1917 «El judaísmo antiguo».

1918 En abril, viaja a Viena para impartir un curso de verano en la Universidad. Presenta entonces su sociología de la política y de la religión como una *Crítica positiva de la concepción materialista de la historia.*
En invierno pronuncia dos conferencias en la Universidad de Munich: *El oficio y la vocación del científico* y *El oficio y la vocación del político.*
Después de la capitulación, figura como experto en la delegación alemana en Versalles.
Publica un *Ensayo sobre el sentido de la neutralidad axiológica* en *las ciencias sociológicas* y *económicas.*

1919 Acepta una cátedra en la Universidad de Munich, donde sucede a Brentano. El curso dictado en 1919-1920 versa sobre la *Historia económica general,* que en 1924 será publicado con este mismo título.
Max Weber, que se adhirió sin entusiasmo a la República y que asistió en Munich a la dictadura revolucionaria de Kurt Eisner, forma parte de la comisión encargada de redactar la Constitución de Weimar.

Prosigue la redacción de *Economía* y *sociedad*, cuyos primeros pliegos se imprimen en el otoño de 1919. El libro, sin embargo, quedará inacabado.

1920 14 de junio. Muerte en Munich.

1921 Publicación de *Economía y sociedad*, por Marianne Weber. En 1925 y 1956 aparecerían nuevas ediciones aumentadas.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Max Weber

El político y el científico, tr. F. Rubio, Madrid: Alianza, 1998.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo, tr. L. Legaz Lacambra, Barcelona: Península, 2.ª ed. 1973.

La ciencia como profesión, la política como profesión, Madrid: Espasa-Calpe, 1992, 2001.

Economía y sociedad, tr. E. Imaz, J. Ferrater Mora, y otros, México: Fondo de Cultura Económica, 1944; 2.ª ed. 1944; 6.ª impr. 1983.

Escritos políticos, Madrid: Alianza, 1991.

Historia agraria romana, Madrid: Akal, 1982.

El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, Madrid: Tecnos, 1985.

Sociología de la religión, Madrid: Istmo, 1997.

Sociología del trabajo industrial, Madrid: Trotta, 1994.

Obras sobre Max Weber

Aron, R., *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, París, Vrin, 3.ª ed., 1964 (sólo el capítulo IV, pp. 219-273, titulado «Les limites de l'objetivité historique et la philosophie du choix», está dedicado a la obra de Max Weber).

Aron, R., *La Sociologie allemande contemporaine*, París, P.U.F., 2.ª ed. 1950 (el capítulo III, pp. 97-153, es una exposición del pensamiento de Max Weber).
Estas dos obras contienen una importante bibliografía de los trabajos alemanes consagrados a Max Weber antes de 1938.

Aron, R., Introducción a la traducción francesa de *Politik als Beruf* y de *Wissenschaft als Beruf* (Max Weber, *Le Savant et le politique*, París, Plon, 1959, pp. 9-57).

Bendix, R., *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Nueva York, Anchor Books Doubleday & Co., 1962.

Fleischmann, E., *De Weber a Nietzsche, Archives européennes de Sociologie*, t. V, 1964, n.º 2, pp. 190-238.

Freund, J., *Sociologie de Max Weber*, París, P.U.F., 1966 (bibliografía).

Freund, J., Introducción a la traducción de la *Wissenschaftslehre* (Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965, pp. 9-116).

Gerth H. H., y Wright Mills, C., Introducción a extractos de la obra de Max Weber, publicados bajo el título *From Max Weber: Essays in sociology*, Nueva York, Oxford University Press, A Galaxy book, 1958, pp. 3-74.

Gerth H. H., y Gerth, H. I. «Bibliography on Max Weber», *Social Research*, vol. XVI, 1949.

HALBWACHS, M., «Économistes et historiens: Max Weber, un homme, une oeuvre», *Annales d'histoire économique et sociale,* n.º 1, enero de 1929.
STUART HUGHES, H., *Consciousness and Society,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1961, 2.ª ed.
MAYER, J. P., *Max Weber in German Politics,* Londres, Faber, 1956, 2.ª ed.
MERLEAU-PONTY, M., *Les Aventures de la dialectique,* París, Gallimard, 1955, pp. 15-42.
MOMMSEN, W. J., *Max Weber und die deutsche Politik,* 1890-1920. Tubinga, Mohr, 1959.
PARSONS, T., *The Structure of Social Action,* Glencoe, The Free Press, 1949. 2.ª edición.
PARSONS, T., *La estructura de la acción social,* Barcelona: Guadarrama, 1966.
STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire* (trad.), París, Plon. 1954.
WEBER, M., *Max Weber, ein Lebensbild.* Tubinga.
MOHR, J. C., B. 1926 (bibliografía de la obra de Max Weber).
WEINREICH, M., *Max Weber, l'homme et le savant.* París, 1938. *Revue internationale des sciences sociales* (publicada por la Unesco), vol. XVII, 1965. n.º 1: cuatro artículos sobre Max Weber.
BENDIX, R., «Max Weber et la sociologie contemporaine»; W. Mommsen, «La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle».
PARSONS, T., «Évaluation et objectivité dans le domaine des sciences sociales; une interprétation des travaux de Max Weber».
ROSSI, P., «Objectivité scientifique et présuppositions axiologiques».
Max Weber und die Sociologie heute. Informes y debates del XV Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, Tubinga. J. C. B., Mohr, 1965.
La Universidad de Munich ha publicado un libro colectivo, *Max Weber*, con motivo del centenario de su nacimiento (Berlín: Dunckler und Humblodt, 1966). El libro ha sido preparado por Karl Engisch, Bernhard Pfister, y Johannes Winckelmann.

CONCLUSIÓN

Émile Durkheim, Vilfredo Pareto y Max Weber pertenecen a tres naciones distintas y al mismo período histórico. Sus formaciones intelectuales fueron muy distintas, pero los tres pusieron todo su empeño en llevar adelante la misma disciplina.

Estas simples constataciones nos sugieren el planteamiento de unas cuantas preguntas cuyas respuestas nos ayudarán a trazar un paralelo de sus pensamientos y de sus obras: ¿Cuáles fueron los elementos personales y nacionales que caracterizaron a cada una de estas tres doctrinas sociológicas? ¿Cuál fue el contexto histórico que rodeó a sus autores, y qué interpretaciones, análogas o diferentes, nos han dejado de la coyuntura que les tocó vivir? ¿Cuál fue la contribución de su generación al progreso de la sociología?

El tono de los tres personajes es distinto. El de Durkheim es dogmático, el de Pareto irónico, el de Max Weber patético. Durkheim demuestra una verdad a la que atribuye un carácter científico y moral. Pareto elabora un sistema científico que él concibe como parcial y provisional, y que, pese a su voluntad de objetividad, torna irrisorias las ilusiones de los humanitarios, las esperanzas de los revolucionarios, y desenmascara finalmente a los astutos y los ingenuos, a los violentos y los plutócratas. Max Weber procura comprender el sentido de todas las existencias, individuales o colectivas, soportadas o elegidas, sin disimular el peso de las necesidades sociales ni la obligación inexorable de adoptar decisiones que jamás podrán ser demostradas científicamente. El estilo de cada uno de ellos es explicable tanto por su temperamento personal como por las condiciones nacionales en que vivieron.

Durkheim era un catedrático francés de filosofía, y el estilo de sus obras está influido, al menos superficialmente, por el estilo de las disertaciones que debía preparar para salvar los sucesivos obstáculos que la Universidad francesa opone a las ambiciones de los intelectuales. Durkheim es un universitario de la III República que cree en la ciencia y en el valor ético de la ciencia con pasión de profeta. En consecuencia, pretende ser al mismo tiempo científico y reformador, observador de los hechos y creador de un sistema moral. Esta combinación puede parecer hoy extraña, pero no ocurría así a comienzos del

siglo XX, en una época en que la fe en la ciencia era casi una religión. La expresión más vigorosa de esta combinación de fe y de ciencia es su concepto de sociedad. En la sociología durkheimiana, la sociedad es a la vez principio explicativo, fuente de valores superiores y objeto de una especie de adoración. Para Durkheim, francés de origen judío y universitario que busca una respuesta a los problemas tradicionales de Francia —esto es, los conflictos de la Iglesia y el Estado, o de la moral religiosa y la moral laica—, la sociología era la base de la ética. La sociedad, explicitada por la sociología, propone como valores supremos de la época moderna el respeto a la persona humana y la autonomía del juicio individual. Esta tentativa de hallar en la sociedad nueva el fundamento de una moral laica, al mismo tiempo sociológica y racionalista, es característica de un momento histórico.

Cuando pasamos de Durkheim a Pareto, nos alejamos de un alumno de la Escuela Normal, catedrático de filosofía, para encontrarnos con un patricio italiano sin ilusiones, un ingeniero hostil a toda metafísica y un observador sin prejuicios. El estilo no es ya el de un profesor que enseña moral, sino el de un aristócrata cultivado y refinado que no deja de experimentar cierta simpatía hacia los bárbaros. Este científico está lejos de ser un hombre de ciencia. Observa con ironía los esfuerzos de los profesores que, como Durkheim, intentan basar la moral en la ciencia: «Si sabéis lo que es la ciencia, solía decir, sabéis que no es posible deducir de ella una moral. Si sabéis lo que son los hombres, sabréis también que, para adoptar una moral, no necesitan en modo alguno descubrir razones científicas; el hombre posee ingenio y fantasía suficientes para imaginar motivos que a sus ojos son convincentes y que lo impulsan a suscribir unos valores que, en realidad, no tienen nada que ver con la ciencia ni con la lógica».

Pareto pertenece a la cultura italiana, del mismo modo que Durkheim pertenece a la cultura francesa. Es evidente que Pareto continúa la línea de pensadores políticos que tiene su primer y principal expresión en Maquiavelo. La insistencia en la dualidad de gobernantes y gobernados, la observación objetiva, e incluso cínica, del papel de las *élites* y de la ceguera de las multitudes, configuran una sociología centrada en torno al tema político, que es característica de una tradición italiana que ilustraron, además de Maquiavelo, Guichardin y Mosca.

Mas no conviene exagerar en demasía la acción del medio nacional. Uno de los autores que más influyeron sobre Pareto fue el francés Georges Sorel. En Francia no han faltado autores que se inscriben en la escuela denominada maquiavélica, e Italia conoció, en la época de Pareto, a una serie de autores racionalistas y cientifistas prisioneros de la ilusión de una sociología que fuera al mismo tiempo una ciencia y el fundamento de la moral. En su condición de maquiavélico, Pareto nos parece esencialmente italiano, pero, ¿no estaré siendo yo mismo en este punto víctima de un prejuicio francés? En realidad, las dos corrientes intelectuales representadas por Durkheim y por Pareto han encontrado expresión tanto en Francia como en Italia. Algunos pensadores franceses han aplicado también a las ilusiones de los humanitarios y a las esperanzas de los revolucionarios la crítica sociológica que Pareto utilizó con particular virtuosismo.

Sin duda, Max Weber es profundamente alemán. Para ser bien comprendido, su pensamiento exige que se lo sitúe en el contexto de la historia intelectual alemana. Formado en la escuela histórica, partió del idealismo histórico para tratar de deducir su concepción de una ciencia social objetiva, capaz de ofrecer demostraciones y pruebas, comprensiva de la realidad social, y totalmente separada de una metafísica del espíritu o de la historia.

A diferencia de Durkheim, su formación no era la de un filósofo, sino la de un jurista y un economista. Varios aspectos de su pensamiento tienen su origen en esta doble formación. Por ejemplo, cuando pone el acento en la noción de sentido subjetivo y afirma que el sociólogo quiere captar esencialmente el sentido que el actor atribuye a sus actos, a sus decisiones y a sus abstenciones, está influido por su reflexión de jurista. En efecto, es fácil distinguir entre el sentido objetivo que el profesor puede atribuir a las reglas del derecho, y el sentido subjetivo de esas reglas, es decir la interpretación que ofrecen de ellas quienes les están subordinados; y esta distinción permite comprender la acción que la regla del derecho ejerce sobre la conducta de los individuos. En muchos de sus estudios epistemológicos, Max Weber se esfuerza por discriminar rigurosamente los diferentes modos de interpretación del derecho, a fin de recordar siempre que el sociólogo apunta al sentido subjetivo, es decir, a la realidad vivida del derecho, tal como los individuos lo piensan y tal como éste condiciona en parte las formas de conducta. De mismo modo, su experiencia de economista lo ha inducido a reflexionar sobre la relación entre la teoría económica como reconstrucción racionalizadora de la conducta, y la realidad económica concreta, a menudo incoherente, tal como los hombres la viven.

Pero el pensamiento de Max Weber, originado en la experiencia del jurista y el economista, se caracteriza sobre todo por un desgarramiento interior que parece ligado a la contradicción entre una cierta nostalgia religiosa y las exigencias científicas. En la introducción de esta segunda parte he observado que el tema fundamental de estos tres autores era el de la relación entre la ciencia y la religión. A juicio de Durkheim, la ciencia permite comprender a la religión y concebir la aparición de nuevas creencias. Pareto piensa que la propensión a la religión es eterna. Los residuos nos cambian, y sea cual sea la diversidad de las derivaciones florecerán nuevas creencias. Por su parte, Weber vive patéticamente la contradicción entre una sociedad que se racionaliza y las necesidades de la fe. «El mundo está desencantado», y en la naturaleza explicada por la ciencia y manipulada por la técnica, no hay ya lugar para los atractivos de las religiones del pasado. Por ello, la fe debe retirarse a la intimidad de la conciencia, y el hombre queda dividido entre una actividad profesional cada vez más parcial y racionalizada y la aspiración a una visión global del mundo y a certidumbres finales.

Weber se encuentra desgarrado asimismo por la contradicción entre la ciencia y la acción, entre el oficio de profesor y el de hombre político. Pertenece a la escuela de sociólogos a los que la frustración política ha conducido y limitado a la ciencia y a la universidad. En política tendía cada vez más a combinar actitudes que concuerdan bastante mal. Alentaba la pasión de las libertades personales, y creía que sin un mínimo de derechos del hombre ya no es

posible vivir. Pero estaba obsesionado a su vez por la grandeza nacional, y durante la Primera Guerra Mundial soñaba con la incorporación de su patria a la *Weltpolitik*. Manifestaba una abierta oposición, a veces frenética, al emperador Guillermo **II**, pero continuaba siendo partidario de un régimen imperial.

Pasión por la libertad y obsesión por la grandeza alemana, hostilidad a Guillermo II y fidelidad al régimen imperial, todas estas actitudes culminaron en la concepción de una reforma de la Constitución del Reich en un sentido parlamentario, que a la distancia del medio siglo transcurrido, su propuesta nos parece una solución bastante irrisoria a los problemas que él mismo había planteado.

Durkheim como creador de la moral enseñada en las escuelas normales de profesores, Pareto como destructor irónico de todas las ideologías, Max Weber en su dimensión de reformador parlamentario de la Constitución alemana, son tres autores que sin duda pertenecen a países europeos diferentes.

Cuando estalló la guerra, Durkheim se mostró como un patriota apasionado que tuvo que soportar con dolor y coraje la muerte de su hijo único, y vergonzosos insultos en la tribuna del Senado. Máx Weber fue un patriota alemán igualmente apasionado. Cada uno de ellos escribió un ensayo sobre los orígenes de la guerra mundial. No creo que ninguno de estos trabajos agregue nada a la gloria científica de sus autores. Su condición de intelectuales no impedía que fuesen también ciudadanos. Pareto se mostró perfectamente fiel a sí mismo, es decir, como observador irónico y buen profeta. Creía que la única esperanza de que esta guerra desembocase en una paz estable era que concluyese en un compromiso[1].

Así pues, podría afirmarse que cada uno de estos sociólogos reaccionó en su propio estilo frente a los acontecimientos de 1914-1918. Pero la verdad es que en la sociología de Durkheim no había nada que predispusiese a su autor

---

[1] DURKHEIM escribió dos obras sobre la guerra de 1914; *«L'Allemagne au dessus de tout», la neutralité allemande et la guerre,* y *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'apres les documents diplomatiques,* ambas publicadas por Armand Colin en 1915.

Ese mismo año perdió a su hijo único, muerto en el frente de Salónica. Poco después de la muerte de su hijo, un senador pidió desde su tribuna que la comisión encargada de controlar los permisos de estancia concedidos a los extranjeros revisara el caso de «este francés de linaje extranjero, profesor en nuestra Sorbona, y sin duda representante, por lo menos así se ha dicho, del Kriegsministerium alemán» (citado por J. Duvignaud, *Durkheim*, París, Presses Universitaires de France, 1965, p. 11).

Los escritos de Weber acerca de la guerra de 1914-1918 han sido recogidos en los *Gesammelte politische Schriften*, Tubinga, Mohr, 2.ª ed., 1958; véanse sobre todo los dos artículos de 1919: *Zum Thema der Kriegschuld* y *Die Untersuchung der Schuldfrage*.

En su *Tratado de sociología general*, cuya edición italiana apareció en 1916, Pareto se abstuvo de hablar de la guerra que entonces se estaba librando. Pero la analizó una vez concluidas las hostilidades, en *Fatti e teorie* (Florencia, Vallechi, 1920). Antes de la guerra se inclinaba a pensar que Alemania vencería en caso de conflicto. Por otra parte, instintivamente prefería el Imperio Alemán a la Francia y a la Italia plutocráticas, y siempre se mostró reacio al entusiasmo patriótico de la mayoría de sus amigos y compatriotas, por ejemplo Pantaleoni. De todos modos, se regocijó de la victoria aliada. En sus sentimientos respecto de Italia, había mucho de amor no correspondido. En los *Fatti e teorie* explica los errores de la diplomacia alemana. Desde 1915 afirmaba que esta guerra no sería la última, y que seguía en pie la amenaza de provocar otra.

a reaccionar ante los acontecimientos de manera distinta a la de un ciudadano corriente. Creía que si los Estados conservaban aún algunas funciones militares, éstas no eran más que supervivencias de un pasado que estaba desapareciendo rápidamente. En 1914, cuando estas supervivencias revelaron un vigor imprevisto, y quizás imprevisible, Durkheim no se mostró como el profesor optimista de inspiración comtista, sino como un ciudadano; compartió las emociones y las esperanzas de los franceses, intelectuales y no intelectuales.

Por su parte, Weber creía en la permanencia y en la irreductibilidad de los conflictos que enfrentan las clases, los valores y las naciones. La guerra no cambió su representación del mundo. No creía que las sociedades modernas fuesen esencialmente pacíficas. Aceptaba la violencia como un fenómeno ajustado al orden normal de la historia y de la sociedad. Hostil a la guerra a muerte submarina y a los pangermanistas que soñaban con grandes anexiones, no fue por ello menos partidario de la lucha «hasta el final». Sin duda, Durkheim también lo habría sido si no hubiese muerto antes de la victoria.

También podemos comparar a estos tres autores examinando la interpretación que ofrecieron de la sociedad en que vivieron.

Para Durkheim, el problema social es esencialmente un problema moral, y la crisis de las sociedades contemporáneas es una crisis moral cuyo fundamento está en la estructura de la sociedad. Al formular de este modo el problema, Durkheim se opone a Pareto y a Weber. Podríamos clasificar a la mayoría de los sociólogos en función del sentido que atribuyen a las luchas sociales. Al igual que Auguste Comte, Durkheim cree que la sociedad es por naturaleza una unidad fundada en un consenso. Los conflictos no son el resorte del movimiento histórico ni la consecuencia inevitable de toda vida en común, sino el signo de una enfermedad o de un desarreglo. Las sociedades modernas se definen por su interés predominante en la actividad económica, por la diferenciación extrema de las funciones y de las personas, y por el consiguiente riesgo de una disgregación del consenso, sin el cual no hay orden social posible.

Pero Durkheim, que teme que la anomía, o desaparición del consenso, sea la mayor amenaza fundamental que gravita sobre las sociedades modernas, no tiene la menor duda de que los valores sagrados de nuestra época son la dignidad humana, la libertad del individuo y el juicio autónomo y crítico. Por ello, su pensamiento exhibe un doble aspecto, que justifica que se hayan ofrecido de él dos interpretaciones contradictorias.

Si para ajustarme al método de Bergson debiese resumir en una frase la intuición fundamental de Durkheim, yo diría que a sus ojos las sociedades modernas se definen por la obligación que la colectividad impone a cada uno de ser él mismo y de cumplir su función social desarrollando su personalidad autónoma. La sociedad misma propone el valor de la autonomía personal.

Esta intuición es profundamente paradójica. Si el fundamento del valor de la personalidad autónoma es el imperativo social, ¿qué diríamos el día en que la religión, originada en la sociedad, se volviera contra los valores individualistas y, en nombre de la reconstrucción del consenso, obligara a cada uno a no ser él mismo, sino a obedecer? Si, de acuerdo con la esencia del pensa-

miento durkheimiano, el principio y el objeto de las obligaciones y de las creencias morales y religiosas es la sociedad, Durkheim se alinea con esa serie de pensadores que, como Bonald, han afirmado de hecho y de derecho la primacía de la colectividad sobre el individuo. Si, por el contrario, el pensamiento durkheimiano afirma que los valores supremos de nuestra época son los del individualismo y el racionalismo, Durkheim aparece como heredero de la Filosofía de las Luces.

Es evidente que el verdadero Durkheim no se deja definir por ninguna de estas interpretaciones, sino por la combinación de las dos. En el fondo, el problema fundamental del pensamiento de Durkheim es el problema de Auguste Comte. Es el problema de los pensadores de inspiración racionalista que quieren fundar los valores del racionalismo sobre imperativos sociales.

Es más fácil situar a Pareto y a Weber en su tiempo y en el nuestro, que a Durkheim. Basta con analizarlos en relación con Marx, es decir, con el pensador que tal vez los inspirara directamente, pero al que leyeron y criticaron a fondo.

Pareto se remitió muchas veces a la obra de Marx, y cabe exponer su propio pensamiento como una crítica del marxismo. En *Los sistemas socialistas,* formula Pareto una crítica económica profunda de *El capital,* y sobre todo de las teorías del valor del trabajo y de la explotación. En suma, Pareto, que pertenece a la Escuela de Lausana, donde continuó la obra de Walras, desarrolla una teoría del equilibrio a partir de las decisiones individuales, y cree que la concepción basada en el par valor-trabajo es metafísica y está definitivamente superada. A su entender, todas las demostraciones marxistas de la plusvalía y de la explotación carecen de valor científico. Además, cree que la desigualdad en los ingresos es más o menos constante en todas las sociedades. Según Pareto, los datos empíricos más diversos demuestran que la curva de desilusión tiene siempre la misma expresión matemática. Por tanto, las posibilidades de modificar la distribución de los ingresos mediante una revolución socialista son escasas. Por otra parte, como buen economista, Pareto afirma que, sea cual sea el régimen, el cálculo económico es indispensable. En consecuencia, muchas de las características de las economías capitalistas seguirán manteniéndose después de una revolución de tipo socialista. En nuestra época no hay economía eficaz sin organización racional de la producción; es decir, sin sometimiento a las exigencias del cálculo económico[2].

---

[2] Para Pareto, «si una organización socialista, sea cual sea, quiere obtener el máximo de ofélimo para la sociedad, puede actuar únicamente sobre la distribución, que modificará *directamente* quitando a unos lo que otorgue a otros. En cuanto a la producción, deberá organizarse exactamente como en un régimen de libre competencia y de apropiación de los capitales» (*Curso de economía política,* § 1.022). Para demostrar este aserto, Pareto supone una economía en la que la propiedad fuera colectiva, y «el gobierno reglamentase tanto la distribución como la producción» (*Ibíd.,* parágrafos 1.013 y 1.023), y demuestra que si un régimen socialista puede actuar sobre la decisión de los titulares de las rentas, decisión que podrá adoptarse «con el fin de aumentar la utilidad de la especie», la organización de la producción, «si el gobierno quiere obtener el máximo de ofélimo para sus administrados», supone un cálculo económico realizado a partir de relaciones de intercambio, es decir, de precios, y ello no sólo para los bienes de consumo, sino también para los servicios productores. La determinación de los precios de los bienes de consumo supone un

A partir de ese punto, Pareto justifica por su eficacia el régimen de la propiedad privada y la competencia. En cierta medida, la competencia es una forma de selección. Pareto retiene del darwinismo social la idea de la analogía entre la lucha por la vida en el reino animal y la competencia económica y las luchas sociales. La competencia económica, denominada anarquía capitalista por los marxistas, es de hecho un modo de selección relativamente favorable al progreso económico. Pareto no es un liberal dogmático. Muchas medidas que en el plano estrictamente económico son censurables, indirectamente pueden te-

---

mercado de bienes de consumo: «Sea cual sea la regla que el gobierno decida implantar para la distribución de las mercancías de las que él dispone, es perfectamente evidente que si quiere procurar el máximo de ofélimo para sus administrados, deberá cuidar de que cada uno disponga de la mercancía que más necesita. No entregará gafas de miope a un afectado de presbicia, y viceversa. Tanto si permite a sus administrados canjear entre sí los objetos que él les distribuye, como si es el propio gobierno quien procede a esta nueva distribución, el resultado será el mismo... Si se permite el intercambio de los bienes de consumo, los precios volverán nuevamente a repetirse; si es el Estado quien realiza esta nueva distribución, los precios se limitarán a cambiar su nombre por el de las relaciones según las cuales se haya realizado la nueva distribución» (§ 1.014). La determinación de los precios de los servicios productores y sobre todo de los capitales supone por sí misma una serie de intercambios entre las unidades de producción y las administraciones. Estos intercambios podrán realizarse sobre una simple base contable, pues la realidad económica fundamental será la misma que la de un sistema capitalista. «Es necesario que se repartan los capitales entre las diferentes producciones a fin de que las cantidades de mercancías correspondan a la necesidad que se tenga de ellas. Cuando se realiza este cálculo aparecen ciertas cantidades auxiliares que no son «más que los precios que tendrían los servicios de estos capitales bajo un régimen de apropiación de los capitales y de libre competencia. Para dar forma tangible a este cálculo, cabe suponer que el ministerio de la producción esté dividido en dos departamentos: un departamento que administre los capitales y que venda sus servicios al otro departamento a precios tales que este último se vea obligado a ahorrarse los servicios de los capitales raros o escasos, más preciosos, y a tratar de reemplazarlos con los servicios de los capitales más abundantes, menos preciosos. Apelando a las matemáticas, se demuestra que los precios que cumplen esta condición son precisamente aquellos que quedarían establecidos bajo un régimen de apropiación de los capitales y de libre competencia. Por otra parte, estos precios no sirven más que para la contabilidad interna del ministerio. El segundo de los departamentos que hemos considerado ejercerá las funciones de empresario, y transformará los servicios de los capitales en productos» (§ 1.017). Así pues, una economía socialista dirigida eficazmente y organizada de modo que aporte el máximo de ofélimo de los individuos no es para Pareto fundamentalmente distinta de una economía capitalista. Al igual que ésta, sólo puede reposar en el intercambio y el cálculo económico. Pero para demostrar esta identidad de los problemas económicos fundamentales, con independencia de los regímenes políticos y del parentesco esencial de las instituciones económicas, Pareto se ha visto obligado a demostrar, y ha sido el primer economista que lo ha hecho, que un régimen socialista era capaz de subsistir, o, lo que es lo mismo, que la propiedad privada no era a priori indispensable para el cálculo económico si se mantenía el mercado o un sustituto suyo. Estas observaciones de Pareto, desarrolladas poco después por E. Barone, servirían de base a los economistas que como O. Lange, F. Taylor, H. D. Dickinson, y A. P. Lemer, se esforzarían por responder a las críticas de F. A. von Hayek, L. Robbins, L. von Mises y N. G. Pierson sobre la imposibilidad del cálculo económico en un régimen socialista. Para la escuela LANGE-Taylor, si una economía socialista es capaz de mantener la libertad de elección de los consumidores y la libertad de elección de las ocupaciones, mientras salvaguarda a la vez el mercado de bienes de consumo y la libre negociación de los salarios, entonces esa economía es aún más racionalista que una economía capitalista, y se aproxima más al estado ideal resultante de la competencia pura y perfecta. En cierto sentido, Pareto es el primero de los economistas partidarios de la economía socialista de mercado.

ner efectos beneficiosos mediante mecanismos sociológicos. Por ejemplo, una medida que aporta beneficios considerables a los especuladores, pero que es humanamente injusta y condenable desde el punto de vista económico, puede ser provechosa si se invierten las ganancias en empresas útiles para la colectividad.

En definitiva, Pareto responde a la crítica marxista del capitalismo que algunos de los elementos denunciados por el marxismo tienen que reaparecer en cualquier sistema, que el cálculo económico está intrínsecamente vinculado a la economía racional moderna, que no hay explotación global de los obreros porque los salarios tienden a establecerse en el nivel de la productividad marginal, y que la idea de plusvalía carece de significado.

En Max Weber, la crítica de la teoría marxista exhibe más o menos los mismos rasgos, pero destaca menos la importancia del cálculo económico en todos los regímenes, y presta más atención a la constancia de la burocracia y de los fenómenos de organización y de poder. Puesto que la competencia y la propiedad privada son en general para Pareto las instituciones económicas más favorables para el desarrollo de las riquezas, el crecimiento de la burocracia, la extensión del socialismo estatal, y la recaudación de impuestos por parte de la administración en beneficio de ella misma o de los incapaces, son situaciones muy propicias para provocar el derrumbe de toda la economía. Max Weber demostraba que la organización racional y la burocracia constituyen las estructuras reales de las sociedades modernas. Lejos de atenuarse en caso de que la sociedad abrazase el socialismo, dichas características se verían más bien reforzadas. Una economía socialista en la cual la propiedad de los medios de producción fuese colectiva acentuaría los rasgos que a juicio de Max Weber son los más peligrosos para la salvaguarda de los valores humanos[3].

Pero, hasta el presente, la economía socialista de mercado ha continuado siendo una hipótesis de escuela. Sin prejuzgar las experiencias emprendidas en Yugoslavia, en Checoslovaquia e incluso en la Unión Soviética, no hay más remedio que constatar con Peter Kende que: «De O. Lange a J. Marczewski, muchos economistas eminentes han intentado refutar el argumento de Mises sobre la imposibilidad del cálculo racional en una economía colectivista. Pero nos parece que en la mayoría de ellos se ha facilitado un tanto la tarea demostrando la posibilidad de organizar una economía socialista que —con la ayuda de un mercado (*New Socialist School,* de Taylor-Lange), o mediante un cálculo organizado según los principios marginalistas (Dobb, Marczewski), o, finalmente, gracias a los modelos que ofrece la era electrónica (Koopmans)—, conozca perfectamente los verdaderos precios de los factores. Pero la economía que Mises concibe no conoce dichos precios. Y mientras falta probar la viabilidad de los diferentes modelos propuestos contra Mises, el modelo real de la economía planificada se asemeja terriblemente al que este último tenía en mente» (*Logique de l'économie centralisée; un exemple, la Hongrie,* París, S.E.D.E.S., 1964, p. 491).

Para este problema véanse: F. A. VON HAYEK *et al.*, *L'Economie dirigée en régime collectiviste,* París, Médicis, 1939 (esta obra contiene, además de los estudios de Hayek, la traducción del artículo de 1920 de L. von Mises, «Le calcul économique en régime collectiviste», y la traducción del ensayo de 1908 de E. Barone: «Le ministère de la production dans un État collectiviste»; O. LANGE Y F. M. TAYLOR, *On the Economic Theory of Socialism,* Nueva York, Mac Graw-Hill, 1964 (reedición de dos ensayos, uno de F. Taylor, correspondiente a 1929, y el otro de O. Lange, de 1937); L. VON MISES, *Le Socialisme, étude économique et sociologique,* París, Médicis, 1938; P. WILES, *The Political Economy of Communism,* Oxford, Blackwell, 1962.

[3] Las consideraciones relativas al cálculo económico no están en absoluto ausentes del pensamiento de Max Weber. En su estudio sobre la naturaleza y la historia del problema de las posibilidades del socialismo, F. A. von Hayek cita también a Max Weber entre los primeros autores

Pareto y Weber rechazan la crítica marxista de la economía capitalista afirmando que carece de fundamento científico. Ninguno de los dos niega que en un régimen capitalista existe una clase privilegiada que se reserva una parte importante de los ingresos y las riquezas. No afirman que el régimen capitalista sea perfectamente justo o el único posible. Más aún, ambos tienden a creer que este régimen evolucionará en un sentido socialista. Pero ambos rechazan la teoría de la plusvalía y de la explotación, y niegan que una economía socialista difiera fundamentalmente de una economía capitalista desde el punto de vista de la organización de la producción y la distribución de los ingresos.

No se detienen aquí las crítica de Pareto y de Weber al pensamiento de Marx. También toman como blanco el racionalismo implícito, o al menos aparente, en la psicología y en la interpretación histórica del marxismo.

Cuando Pareto se burla de las esperanzas de los revolucionarios y sobre todo de los marxistas, el objetivo primero de su refutación irónica es propiamente económico, mostrando que una economía de tipo socialista se asemejaría, a causa de sus defectos, a una economía capitalista, y que incluso exhibiría una serie de defectos suplementarios. Una economía fundada en la propiedad colectiva de los medios de producción y privada de los mecanismos del mercado y de la concurrencia sería una economía burocrática; los trabajadores se verían sometidos a una disciplina autoritaria, que sería al menos tan opresiva como la disciplina de las empresas capitalistas; y esa disciplina sería mucho menos eficaz desde el punto de vista del desarrollo de las riquezas.

Su segundo modo de refutación consiste en exponer las esperanzas revolucionarias, no como una reacción racional ante una crisis social efectivamente observada y experimentada, sino como la expresión de residuos permanentes o de sueños metafísicos eternos. En la versión habitual del marxismo, las contradicciones del capitalismo suscitan una organización del proletariado en clase, y el proletariado realiza la obra exigida por la Razón histórica. La pers-

---

que han tratado detalladamente el problema del cálculo económico en la economía socialista. En su gran obra póstuma *Economía y sociedad*, publicada en 1921, MAX WEBER se ocupó expresamente de las condiciones que permiten adoptar decisiones racionales en un sistema económico complejo. Al igual que L. von Mises —de quien cita el artículo de 1920 sobre el cálculo económico en una comunidad socialista, afirmando que lo conoció sólo cuando su propio estudio estaba en prensa—, Max Weber insiste en el hecho de que los cálculos *in natura* propuestos por los principales defensores de una economía planificada no podrían aportar una solución racional de los problemas que las autoridades de un sistema tal tendrían que resolver. Sobre todo destaca que el uso racional y la preservación del capital sólo serían viables en un sistema basado en el intercambio y el uso de la moneda, y que el despilfarro, que es consecuencia de la imposibilidad del cálculo racional en un sistema completamente socializado, podría ser lo bastante grave como para imposibilitar la existencia de los habitantes de los países actualmente más poblados. No se aporta ningún argumento de peso al supuesto de que se hallase a tiempo un sistema cualquiera de cálculo en caso de que se intentase seriamente resolver el problema de una economía sin moneda; el problema es el problema fundamental de toda socialización integral, y ciertamente es imposible hablar de una economía racionalmente planificada cuando, en lo que concierne al punto esencial, no se conoce ningún modo de construir un simple plan (*Economía y sociedad*) (*L'économie dirigée en régime collectiviste*, París, Médicis, 1939, pp. 42-43).

pectiva marxista es racional para la historia global. Sugiere también una suerte de psicología racional, de acuerdo con la cual los hombres o los grupos actúan en función de sus intereses. En verdad, es optimista la psicología que supone que los hombres son al mismo tiempo egoístas y clarividentes. De ordinario, una interpretación tal de la conducta humana es considerada materialista o cínica. ¡Qué ilusión! La vida de las sociedades sería mucho más fácil si todos los grupos conociesen sus intereses y actuaran en función de éstos. Como ha dicho un profundo psicólogo llamado Hitler, los compromisos son siempre posibles cuando se trata de intereses; jamás lo son cuando lo que está en juego son concepciones del mundo.

Pareto, y en cierto modo Max Weber, responden a esta visión racionalista de Marx que los movimientos sociales, entre ellos el socialismo, no están inspirados en manera alguna por la conciencia de los intereses colectivos ni son tampoco la realización de la Razón histórica, sino la manifestación de necesidades afectivas o religiosas tan perdurables como la humanidad misma.

Max Weber ha denominado a veces «refutación empírica del materialismo histórico» a su sociología de las religiones. En efecto, ésta ha demostrado que la actitud de ciertos grupos respecto de la vida económica podía estar determinada por concepciones religiosas. No es inevitable que las actitudes económicas determinen las concepciones religiosas, y la inversa puede ser igualmente válida.

Según Pareto, si los hombres actuasen lógicamente, estarían determinados en efecto por la búsqueda del beneficio o del poder, y la lucha entre los grupos podría ser interpretada en términos rigurosamente racionales. Pero, en realidad, son los residuos cuyas clases son relativamente constantes los que mueven a los hombres. La historia no evoluciona hacia un término final que sería la reconciliación de la humanidad, sino que, por el contrario, obedece a ciclos de mutua dependencia. Las fluctuaciones de la fuerza de una clase de residuos o de otra producen las fases de la historia, sin que jamás pueda vislumbrarse un punto de llegada y una estabilización definitiva.

No obstante, ni Pareto ni Weber dejan de reconocer el aporte de Marx. Para Pareto, «la parte sociológica de la obra de Marx es desde el punto de vista científico muy superior a la parte económica» (*Les Systèmes socialistes,* t. II, p. 386). La lucha de clases ocupa gran parte de la crónica de los siglos, y constituye uno de los fenómenos fundamentales de todas las sociedades conocidas. «La lucha por la vida o el bienestar es un fenómeno general de los seres vivos, y todo lo que sabemos sobre ella nos indica que es uno de los factores más poderosos de la conservación y el mejoramiento de la raza» (*Ibíd.,* p. 455). Por lo tanto, Pareto admite la lucha de clases, pero le asigna una interpretación distinta a la de Marx. Por una parte, la sociedad no tiende a dividirse en dos clases y sólo dos: los poseedores de los medios de producción y la gran masa de los explotados. «La lucha entre las clases es complicada y llena de ramificaciones. Estamos lejos de una simple lucha entre dos clases; las divisiones tanto entre burgueses como entre proletarios tienden a acentuarse» (*Íbid.,* p. 420). Los grupos sociales y económicos son múltiples. Por otra parte, en la medida en que Pareto adopta una representación dualista de la socie-

dad, ésta se funda en la oposición entre los gobernantes y los gobernados, entre la *élite* y la masa; y la pertenencia a la *élite* no está definida siempre por la posesión de los medios de producción. Puesto que la dualidad fundamental es la que se manifiesta entre gobernantes y gobernados, la lucha de clases es eterna y sólo podría superarse en un régimen sin explotación. Si, como creía Marx, el origen de la lucha de clases es la propiedad de los medios de producción, es posible concebir una sociedad sin propiedad privada, y por lo tanto sin explotación. Pero si el origen último de los conflictos sociales es el poder de la minoría sobre la mayoría, la heterogeneidad social es irreductible y la esperanza de una sociedad sin clases está alimentada por una mitología pseudorreligiosa. Finalmente, Pareto tiende a caracterizar a las clases esencialmente por su psicología. Una *élite* es violenta o astuta, está formada por combatientes o por plutócratas, es rica en especuladores o en rentistas, se asemeja al león o al zorro. Todas estas fórmulas tienden a sugerir más una característica psicológica que propiamente sociológica de las clases, y sobre todo de la clase dirigente.

Max Weber, cuyo pensamiento social es dramático y no irónico, admitía también la realidad y la importancia de la lucha de clases, y por lo tanto, en cierto sentido, la herencia marxista y el valor de las observaciones sociológicas que sirven de punto de partida al *Manifiesto comunista.* «Quien asuma la responsabilidad de meter los dedos en los radios de la rueda del desarrollo político de su patria debe tener nervios sólidos, y no ser tan sentimental que no pueda practicar la política temporal. Y quien se interne por el camino de la política temporal ante todo debe despojarse de ilusiones y reconocer [...] el hecho fundamental de la existencia de la lucha inexorable e interna de los hombres con los hombres en esta tierra» (*Protokoll über die Vertreter-Versammlung aller National-Sozialen,* Erfurt 1896), citado por Julien Freund en su *Introduction* a los *Essais sur la théorie de la science,* p. 15. Cuando Weber repetía con tanta crudeza los argumentos de Pareto, observaba a la vez que en un régimen de propiedad colectiva y de planificación, una minoría dispondría de un poder político y económico tan inmenso, que sólo una confianza desmesurada en la naturaleza humana permitiría esperar que dicha minoría no abusase de las circunstancias. Las desigualdades en la distribución de los ingresos y los privilegios sobrevivirían a la desaparición de la propiedad privada y a la competencia capitalistas. Y lo que es más, en una sociedad socialista, quienes ascendieran a la cúspide serían los más hábiles en una competición burocrática oscura, mal conocida, y ciertamente no más grata que la competencia económica. E incluso la selección burocrática podría ser, desde el punto de vista humano, aún peor que la selección semi-individualista que sobrevive en los intersticios de las organizaciones colectivas de las sociedades capitalistas.

Para estabilizar y moralizar a las sociedades modernas, Durkheim consideraba y preconizaba una reorganización de las corporaciones. Pareto no se atribuía siquiera el derecho a proponer reformas, sino que anunciaba, vacilante ante las alternativas, la cristalización burocrática y la ascensión al poder de las *élites* violentas que sucederían a los zorros de la plutocracia. Weber, por su parte,

profetizaba con pesimismo la expansión progresiva de la organización burocrática.

Creo que de las sugerencias aportadas por estos tres autores, las de Durkeim son las que han revelado menor validez ante el curso de los acontecimientos. Tal como fueron concebidas por Durkheim, es decir como cuerpos intermedios dotados de autoridad moral, las corporaciones no se han desarrollado en ningún país de economía moderna. Actualmente están vigentes dos clases de regímenes, pero no hay lugar para las corporaciones en la Rusia Soviética ni en las sociedades occidentales; en Rusia Soviética, porque el principio de toda autoridad y de toda moral debe ser el Partido confundido con el Estado; en Occidente, porque se necesitaría una excepcional agudeza visual para descubrir el menor rastro de autoridad moral, aceptada o reconocida, en las organizaciones profesionales de asalariados o de empresarios. En cambio, Pareto no se equivocó al anunciar el ascenso de las *élites* violentas ni Weber al anticipar la expansión de la burocracia. Si estos dos fenómenos no agotan toda la realidad social moderna, su combinación es ciertamente una de las características de nuestro tiempo.

Finalmente, las contribuciones de estos tres autores a los progresos de la sociología científica fueron al mismo tiempo distintas y convergentes. Los tres pensaron en un mismo contexto histórico el tema de las relaciones de la ciencia y la religión, y los tres se esforzaron por ofrecer una explicación social de las religiones y una explicación religiosa de los movimientos sociales. El ser social es un ser religioso, y el creyente de cualquier Iglesia es miembro de una sociedad. Esta inquietud primordial ilumina el aporte de los tres pensadores al desarrollo de la sociología como ciencia. Pareto y Max Weber explícitamente, Durkheim implícitamente, dedujeron la concepción de la sociología como ciencia de la acción social. En tanto que ser social y religioso, el hombre es creador de valores y de sistemas sociales, y la sociología procura aprehender la estructura de estos valores y de estos sistemas, es decir de la acción social. Para Max Weber la sociología es una ciencia comprensiva de la acción humana. Si esta definición no aparece con las mismas palabras en el *Tratado de sociología general,* en todo caso hay una idea análoga en la obra de Pareto, y la definición de Durkheim de ningún modo es distinta. Concebida de este modo, la sociología elimina la explicación naturalista y excluye que pueda justificarse la acción social a partir de la herencia y del medio. El hombre actúa, se fija objetivos, combina medios, se adapta a las circunstancias, halla su inspiración en los sistemas de valores. Cada una de estas fórmulas apunta a un aspecto de la comprensión de las formas de conducta y remite a un elemento de la estructura de la acción social.

La fórmula más simple es la que se refiere a la relación medios-fines. Es este aspecto de la acción lo que Pareto colocaba en el centro de su definición de la conducta lógica, y lo que Max Weber retenía en la noción de conducta racional con respecto a un fin. El análisis de las relaciones entre los medios y los fines conduce directamente a plantear las cuestiones sociológicas esenciales: ¿Cómo se determinan los fines? ¿Cuáles son las motivaciones de las conductas? Este análisis permite desarrollar una casuística de la comprensión de

las conductas humanas, cuyos principales elementos son la relación medios-fines, las motivaciones de la conducta, el sistema de valores en función del cual actúan los hombres, y eventualmente la situación a la que el actor se adapta y según la cual determina sus fines.

Talcott Parsons ha consagrado su primer libro importante, *The Struture of Social Action* a estudiar las obras de Pareto, Durkheim y Weber, consideradas como contribuciones a la teoría de la acción social que debe servir de fundamento a la sociología. La sociología, ciencia de la acción humana, es al mismo tiempo comprensiva y explicativa. En su carácter comprensivo, deduce la lógica o la racionalidad implícita de las formas de conducta individuales o colectivas. En su dimensión explicativa, define regularidades e inserta formas de conducta parciales en conjuntos más amplios que les confieren sentido. De acuerdo con Parsons, Pareto, Durkheim y Weber aportan, mediante conceptos diferentes, los materiales de una teoría común de la estructura de la acción social. Esta teoría comprensiva, que recogería lo que hay de válido en los aportes de los tres autores, sería naturalmente obra del propio Parsons.

Durkheim, Pareto y Weber son los últimos grandes sociólogos que han elaborado doctrinas de sociología histórica, es decir, síntesis globales que implican simultáneamente un análisis microscópico de la acción humana, una interpretación de la época moderna y una visión del desarrollo histórico a largo plazo. Estos distintos elementos, reunidos en las doctrinas de la primera generación (1830-1870), la de Comte, Marx y Tocqueville, y unidos todavía más o menos en las doctrinas de la segunda generación (1890-1920), aparecen hoy disociados. Así, para estudiar la sociología contemporánea, sería necesario analizar la teoría abstracta de la conducta social, recuperar los conceptos fundamentales que utilizan los sociólogos y examinar el desarrollo de la investigación empírica en los diferentes sectores. Los sociólogos empíricos de Occidente rehusan formular interpretaciones históricas de la época moderna, arguyendo que sobrepasan las posibilidades de la ciencia. En el Este, estas interpretaciones históricas son anteriores a toda investigación, y se basan en los residuos de una doctrina de la primera época, transformada por una astucia de la razón histórica en ortodoxia estatal.

Pero los marxistas de la Europa Oriental están incorporándose a la tendencia de las investigaciones empíricas. Y es posible que, en Occidente, estas últimas contengan implícitamente una interpretación de la sociedad moderna.

Hemos llegado al umbral del presente, y retornado a la Introducción de este libro. De buena gana anunciaría la obra que sería su continuación si a mi edad no fuera imprudente desafiar a los dioses.

ANEXOS

AUGUSTE COMTE Y ALEXIS DE TOCQUEVILLE, JUECES DE INGLATERRA

Antes de empezar, quisiera ofrecer unas palabras de explicación. Evocar aquí a Alexis de Tocqueville y sus juicios sobre Inglaterra es perfectamente normal. Uno de vuestros colegas es el hombre que conserva las cartas de Tocqueville a Henry Reeve. El almirantazgo británico puso a disposición del autor de *L'Ancien Régime et la Révolution,* para trasladarlo a Francia en julio de 1858, uno de sus navíos, el *Sprightly.* Dennis W. Brogan escribió en alguna parte: «Nosotros los británicos no tomamos tan en serio a nuestros intelectuales». ¿Puedo agregar que ustedes han tomado muy en serio por lo menos a dos intelectuales franceses, Montesquieu y Tocqueville, pese a que se trataba de hombres que en su patria gozaban de la reputación de pertenecer al partido inglés (lo que, como veremos, por lo menos en el caso de Tocqueville, merece ciertas reservas)?

Ciertamente, el fundador del positivismo no pertenece al partido inglés. No estoy seguro de que Oxford le dispense la estima que J. S. Mill no le rehusaba incluso después de interrumpida la amistad de los dos hombres. Hace algunos años, mi amigo sir Isaiah Berlin pronunció en la London School of Economics, a invitación de la Sociedad positivista, una «Auguste Comte Memorial lecture». Berlin aprovechó la ocasión para juzgar y condenar a los doctrinarios del determinismo histórico, entre los cuales incluyó al propio Auguste Comte. En cuanto al profesor Beloff, con quien me reuní en París hace algunas semanas, me dijo más o menos esto: «Conocemos todo lo que pensaba Tocqueville sobre Inglaterra, y nada de lo que pensaba Auguste Comte». Pero esta confesión de ignorancia no transparentaba el menor indicio de curiosidad, por lo cual le confesé mis reservas tanto ante su ignorancia como ante su saber. La primera me impedía instruirlo; la segunda, interesarlo.

El tema de esta conferencia me fue sugerido por mis estudios durante estos últimos años sobre los sociólogos del siglo pasado, esos hombres que los sociólogos moderados denominan gustosamente presociólogos o paleosociólogos. Confieso que quedé impresionado por la indiferencia de la escuela

francesa hacia Tocqueville y la fidelidad a la inspiración de Comte. Y la oposición entre estas dos figuras se manifiesta con particular vigor en el tema de las instituciones representativas, por lo tanto en el de Inglaterra. Comte no sólo se propone reemplazar la ciencia política o económica por la sociología, ciencia de la sociedad total: Esta nueva concepción de la ciencia es solidaria de una concepción política: A sus ojos, el Parlamento pertenece a una época convulsionada, la época de la crítica y la metafísica. También Durkheim consideraba secundarias y en cierto modo superficiales a las instituciones representativas. Lo que importaba esencialmente era la sociedad, no la lucha de los partidos o las deliberaciones de los representantes del pueblo. En cambio, Tocqueville discernía entre las brumas del futuro dos tipos de sociedades modernas, estando caracterizado cada uno de esos tipos por un cierto régimen político.

A medida que proseguía mis investigaciones, advertía que mi tema se hacía más y más complejo. Ciertamente, la oposición que acabo de señalar continúa pareciéndome al mismo tiempo verdadera y decisiva. Auguste Comte define a la sociedad moderna por la industria, Alexis de Tocqueville por la democracia; el uno, que tiende a confundir gobierno y administración, es el antepasado de los tecnócratas, ignora la especificidad del problema político, y en sus últimas obras reduce casi a la nada la función de los Parlamentos; el otro, preocupado ante todo por la libertad que las instituciones representativas garantizan, teme al despotismo administrativo, aunque se trate de un Estado-providencia, benévolo y dulce. Es inevitable, pues, que Inglaterra ocupe un lugar muy distinto en la visión respectiva de estos dos hombres.

Pero las líneas principales de esta oposición se desdibujan cuando atendemos a los detalles. Tocqueville y Comte tienen también puntos en común, aunque no sea más que por el hecho de haber sido dos de los corresponsales franceses de J. S. Mill. He vuelto a leer la correspondencia de Mill con ellos, y volveré sobre las rupturas en que culminaron, en ambos casos, los intercambios epistolares. Por otra parte, por diferentes que sean los juicios sobre Inglaterra de estos dos personajes, hay en ellos una idea común: el carácter atípico, excepcional por así decirlo, de la historia de Inglaterra. Al mismo tiempo, se descubre otra característica común entre el aristócrata normando y el politécnico en busca de una religión: ambos poseen un sistema de pensamiento, los dos enfocan a Inglaterra no tanto por sí misma como por la relación que guarda con algunos problemas o conceptos que les interesan. Si así puede decirse, el sistema de Comte es sistemático de un modo distinto al que lo es el sistema de Tocqueville. Pero, pese a todo, imagino que un historiador inglés que se ocupase de mi tema, se sentiría tentado a extraer esta conclusión: «Los dos son muy franceses»; o, en todo caso, como en la carta famosa de J. S. Mill a Tocqueville, del 20 de febrero de 1843: «Sabéis que amo a Francia, pero confieso que con una hay bastante en Europa»[1].

---

[1] *OEuvres completes de Tocqueville*, ediciones J. P. Mayer, t. VI, 1, «Correspondance anglaise», pp. 337-338.

En su juventud, Auguste Comte fue un liberal de la Escuela Politécnica, y en cierto sentido se mantuvo fiel al partido del movimiento hasta el fin de su vida. Pero por encima de todo quiso superar la antinomia de los dos partidos del orden y el progreso, de la revolución y la contrarrevolución. Desde abril de 1820, en el estudio titulado *Sommaire Appréciation de l'ensemble du passé moderne (Apreciación sumaria del conjunto del pasado reciente),* interpreta la historia de Inglaterra a la luz de su teoría general de la evolución histórica.

Comte destaca el contraste entre la historia de Inglaterra y la de Francia en lo referente a las relaciones entre los tres poderes: el rey, la nobleza, y las comunas. En Inglaterra, la nobleza y las comunas se coaligaron para limitar la prerrogativas reales; en Francia, el rey y las comunas se aliaron contra los privilegios de la nobleza. Comte afirma que hay que observar el desarrollo de las comunas en Inglaterra, porque allí tiene un carácter más evidente. «En el Parlamento de Inglaterra las comunas comenzaron obteniendo una especie de voz consultiva en la aprobación de los impuestos, luego fueron consiguiendo paulatinamente una voz deliberativa, y más tarde lograron que se les concediese especialmente la aprobación de los impuestos. Este derecho exclusivo se convirtió en principio fundamental e irrevocable como resultado de la Revolución de 1688. Al mismo tiempo, la influencia de las comunas sobre la formación del plan de la política general fue siendo cada vez mayor. Por la misma época, se llegó en Inglaterra al extremo de conseguir que el antiguo sistema admitiese en principio que la prosperidad social se basaba en la industria, y que en consecuencia había que diseñar un plan político en interés de las comunas. Bajo este doble aspecto, la modificación del antiguo sistema en favor del nuevo fue llevada tan lejos como era posible, mientras que la sociedad permanecía sometida en general al antiguo sistema»[2].

Ha sido por tanto en Inglaterra donde se ha afirmado antes que en ningún otro lugar y del modo más vigoroso el desarrollo de las comunas, es decir, la sustitución progresiva de la actividad militar por la actividad industrial. Pero Auguste Comte se apresura a limitar el significado de esta suerte de precocidad histórica. Hasta entonces, el derecho exclusivo de votar los impuestos había tenido escasa utilidad para las comunas. «La Cámara llamada *de los Comunes* no era en el fondo más que una especie de apéndice de la realeza y del feudalismo, no más que un instrumento del antiguo sistema».

Este último sólo había podido utilizar sus propios métodos de acción: la fuerza y la astucia. «Así, desde la famosa Acta de Navegación, el poder temporal libró batallas sistemáticas y trazó innumerables planes maquiavélicos con el fin de servir a los intereses de las comunas». Por lo tanto, el establecimiento del régimen parlamentario en Inglaterra no es nada más que una modificación del antiguo sistema. Gracias a la adopción reciente de la Constitución inglesa, Francia se ha puesto al nivel de Inglaterra. Más aún, puesto que este cambio fue más tardío, ha sido más completo. Se ha reconocido que el interés de las

[2] *Système de politique positive,* Paris, 1851, t. IV, Apéndice, pp. 30-31.

comunas es el objetivo y el regulador de las combinaciones parlamentarias. Finalmente, y ésta es la idea esencial, «el carácter de transición atribuido al régimen parlamentario se ha acentuado mucho más»[3]. Dicho en otros términos: a partir de 1820, el régimen parlamentario y la Constitución inglesa, que es su expresión acabada, son tenidos por instituciones transitorias entre el antiguo régimen teológico-militar y el sistema del futuro, científico e industrial.

La misma interpretación reaparece, mucho más desarrollada, en los tomos V y VI del *Curso de filosofía positiva.* Auguste Comte procura deducir las grandes líneas del devenir histórico, examinando sucesivamente la descomposición de los antiguos poderes, temporal y espiritual, y el ascenso de los nuevos. Ahora bien, trátese del poder temporal o del poder espiritual, o de la relación entre ambos, el caso de Inglaterra es anormal.

El debilitamiento de la autoridad del papado favorecía inevitablemente la dispersión del poder espiritual. Así, para restablecer cierto equilibrio o impedir el caos durante la gran transición revolucionaria, el debilitamiento del poder feudal o militar asumía normalmente la forma de una centralización monárquica. La aristocracia, no la monarquía, debía ser la víctima de la decadencia del antiguo sistema. De lo cual extrae Auguste Comte la siguiente conclusión:

> «La tendencia de la descomposición feudal hacia el ascendiente político de la aristocracia sobre la realeza ha debido constituir, en la desorganización universal que apreciamos, un caso eminentemente excepcional, del cual Inglaterra ofrece el mejor ejemplo. Sin embargo, la consideración del mismo ya es muy importante hoy, y permite presentir la ciega irracionalidad de este peligroso empirismo que pretende limitar el gran movimiento europeo al transplante uniforme del régimen transitorio que caracteriza a la evolución inglesa. Comparado con el régimen de todo el resto de Europa, y sobre todo de Francia, el caso de Inglaterra exhibe así, desde los últimos siglos de la Edad Media, una diferencia tan fundamental como evidente, que necesariamente ejerció sobre la totalidad del desarrollo ulterior una influencia muy acentuada, incompatible con cualquier vana imitación política»[4].

La anomalía inglesa no se limita a la supremacía de la aristocracia sobre la monarquía; en ambos casos el poder temporal tiende a reagrupar alrededor de sí al poder espiritual. La apreciación del protestantismo constituye, con el mismo título que la apreciación del parlamentarismo, una parte esencial del juicio global que inspire Inglaterra. También aquí destaca Comte las ventajas temporales y los inconvenientes a largo plazo de la evolución inglesa. «En el orden puramente mental, es evidente que, en virtud de las semi-satisfacciones que aporta a la razón humana, este primer impulso incompleto del espíritu de examen debe tender luego a retardar su emancipación total, sobre todo en el vulgo, pues halaga directamente la inercia natural de nuestra orgullosa inteligencia [...] Así, las naciones protestantes, después de haberse adelantado en diversos aspectos de su progreso social a los pueblos católicos, y a pesar de

[3] *Ibíd.*, p. 32.

[4] *Cours de philosophie positive,* París, 1908, t. V, p. 306. (Las ediciones posteriores son idénticas a la primera edición aparecida a partir de 1830.) Tr. en Ed. Magisterio Español, 1987.

las apariencias en contra, han permanecido esencialmente rezagadas en el desarrollo final del movimiento revolucionario»[5]. Auguste Comte agrega que Francia ofrece el caso más favorable: la levadura protestante había penetrado en la medida suficiente para impulsar la emancipación espiritual sin «obtener por ello un predominio legal». Ni siquiera la revocación del Edicto de Nantes, a pesar de algunas deplorables consecuencias políticas, sobre todo en lo que se refiere al progreso industrial, pareció implicar para Auguste Comte un «peligro esencial».

Finalmente, Comte no vacila, «pese a la anglofobia característica de nuestros publicistas vulgares, en destacar la superioridad fundamental del modo normal o francés sobre el modo excepcional o inglés, tanto en lo que respecta a la disolución del antiguo sistema social como a la reorganizáción total que debe suceder a éste»[6]. Es más fácil liquidar a un rey o a la monarquía que a los aristócratas. El sistema de las castas o de los Estados fue eliminado más radicalmente en Francia que en Inglaterra. Una vez que ha pasado de la oposición al gobierno, la metafísica protestante no se ha mostrado en modo alguno hostil al espíritu de casta. (Comte le reprocha haber tolerado el acceso de las mujeres a las funciones reales e incluso feudales.) En el tomo VI[7], Auguste Comte afirma que la dictadura temporal del tipo francés (predominio de la monarquía) debe ser también más favorable a las especulaciones abstractas, no sin reconocer que «el otro sistema debía ser, para la ciencia como para el arte, más favorable a la espontaneidad de las vocaciones y a la originalidad de los trabajos, porque tiende a alentar menos y a ofrecer una dirección menos homogénea».

Tal vez pueda afirmarse que la interpretación comtista del sistema inglés está expresada del modo más original y más concreto en un pasaje del tomo VI del *Curso de filosofía positiva,* calificado de digresión por el propio autor. El pasaje consiste en una comparación entre Venecia e Inglaterra, y su formulación es sencilla: Inglaterra es la Venecia moderna. «El régimen veneciano, que había adquirido todas sus características esenciales a fines del siglo XIV, constituye ciertamente, en todos los sentidos, el sentido político más análogo al conjunto del gobierno inglés, considerado en la forma definitiva que debía asumir tres siglos después: Esta similitud necesaria es sin duda resultado de una misma tendencia fundamental de la progresión social hacia la dictadura temporal del elemento aristocrático [...] La única diferencia fundamental que debían exhibir los destinos semejantes de estos dos regímenes igualmente transitorios (de los cuales el segundo, formado en una época más avanzada de la descomposición política, no podría aspirar sin duda a la misma duración total que el primero) consiste en que la independencia de Venecia debía desaparecer naturalmente en vista de la inevitable decadencia de su gobierno especial, mientras que la nacionalidad inglesa debe permanecer feliz y totalmente intacta en medio de la inevitable dislocación de la constitución provisional [...] Pese a las vanas teo-

[5] *Cours de philosophie positive,* t. V, p. 318.
[6] *Ibíd.,* V, p. 320.
[7] *Ibíd.,* VI, pp. 136 y 183.

rías metafísicas imaginadas sobre la marcha en relación con la quimérica ponderación de los diferentes poderes, la preponderancia espontánea del elemento aristocrático debió suministrar, tanto en Inglaterra como en Venecia, el principio universal de dicho mecanismo político, cuyo movimiento real sería sin duda incompatible con este equilibrio fantástico [...]» Auguste Comte agrega otras dos circunstancias a esta condición fundamental del régimen inglés: «La primera consiste en la institución del protestantismo anglicano, cuya implantación aseguraba la subalternación permanente del poder espiritual mucho mejor que lo que hubiera podido hacerla la clase de catolicismo propio de Venecia, suministrando con ello a la aristocracia dirigente unos medios poderosos, tanto para retardar su decadencia privada, puesto que le permitía apoderarse de los grandes beneficios eclesiásticos, como para consolidar su ascendiente popular imprimiéndole una suerte de consagración religiosa, por otra parte inevitablemente decreciente. La segunda condición complementaria del régimen inglés está relacionada con el espíritu de aislamiento político, eminentemente particular de Inglaterra, que, al permitir, sobre todo en la tercera fase moderna, el desarrollo activo de un amplio sistema de egoísmo nacional, ha tendido de manera natural a ligar profundamente los principales intereses de las diversas clases al mantenimiento continuo de la política dirigida por una aristocracia, erigida a partir de ese momento en una especie de prenda permanente de prosperidad común, salvo la insuficiente satisfacción que desde ese momento se ha acordado a la masa inferior»[8].

Augusto Comte merece ser considerado como el teórico más riguroso y sistemático del partido antianglómano, es decir del partido que en Francia condena como filosóficamente errónea y políticamente funesta la vana tentativa de imitar a las instituciones inglesas (hablo aquí en el estilo del propio Auguste Comte). Por tanto, en lo que respecta a la historia de las ideas, me parece interesante dilucidar lo que pertenece personalmente a Comte y lo que caracteriza al partido antianglómano.

Es propio de Comte ante todo el dogmatismo, y si así puedo afirmarlo, el catolicismo (por supuesto, sin Dios). El dogmatismo de Comte se endureció con los años, pero en los opúsculos de juventud se expresaba ya con una claridad que no permitía dudas. Por ejemplo, en el opúsculo de 1819[9], *Séparation générale entre les opinions et les désirs* escribía: «Cuando la política se convierta en ciencia positiva, el público deberá conceder, y concederá necesariamente, a sus autores la misma confianza en el campo de la política que la que hoy otorga a los astrónomos en astronomía, a los médicos en medicina, etc., aunque con la diferencia de que sólo al propio Comte le corresponderá indicar el objetivo y la dirección del trabajo». En el quinto opúsculo, de marzo de 1926, *Considerátions sur le pouvoir spirituel*, hallamos las siguientes líneas: «El dogmatismo es el estado normal de la inteligencia humana, el estado hacia el cual tiende, por su naturaleza, constantemente y en todos los géneros,

---

[8] *Cours*, VI, pp. 193-194.

[9] *Système de politique positive*, t. IV, Apéndice, p. 3.

aún allí donde parece distanciarse más de él; pues el escepticismo no es más que un estado de crisis, resultado inevitable del intermedio intelectual que sobreviene necesariamente cuando el espíritu humano tiene que cambiar la doctrina [...] Ni el hombre ni la especie humana están destinados a consumir su vida en una estéril actividad razonadora, disertando permanentemente sobre la conducta que deben seguir. La totalidad del género humano —a excepción de una minúscula parte, destinada principalmente por la naturaleza a la contemplación[10]— está llamada esencialmente a la acción». Y finalmente, en el tercer opúsculo de mayo de 1822, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* afirma: «No hay libertad de conciencia en astronomía, en física, en química, o en fisiología, en el sentido de que todos creerían absurdo no otorgar confianza a los principios establecidos en la ciencia por los individuos competentes. Si las cosas ocurren de otro modo en política, ello responde al hecho de que, puesto que los antiguos principios se han derrumbado y los nuevos no han sido aún adoptados, carecemos en rigor de principios establecidos durante este intervalo»[11].

Si la política ha de convertirse en este sentido en una doctrina positiva que se impone a los hombres —que en su mayoría son incapaces de comprenderla— del mismo modo que se imponen las verdades de la astronomía o de la física, se sobreentiende que la doctrina del libre examen, de la cual el protestantismo es a los ojos de Comte la expresión acabada, sólo puede tener un valor transitorio. El antiprotestantismo —quiero decir, la oposición al protestantismo en la medida en que éste se tiene por religión verdadera y definitiva— es una consecuencia necesaria del dogmatismo positivista.

Es innegable que el positivismo es también antiteológico, y por tanto anticatólico, J. S. Mill se dejó seducir por el positivismo precisamente por el hecho de que éste tendía a introducir en todos los dominios el espíritu y los métodos de la ciencia. Pero la ciencia social, según la concibe Comte, no le parecía científica a todos sus contemporáneos. Recordemos sólo dos ideas que para él son esenciales: la imposibilidad definitiva de aplicar el cálculo a los fenómenos políticos, y el paso de lo general a lo particular, o del conjunto a los elementos. Además, Auguste Comte atribuye a esta ciencia una certeza y un alcance que nadie le reconocería hoy, pretende determinar según las leyes fisiológicas el estado de civilización más conforme con la naturaleza de la especie humana[12], y afirma que «las instituciones y las doctrinas fueron en todas las épocas tan perfectas como se desprendía entonces del estado actual de la civilización que las sustentaba»[13]. Reconoce sin dificultad[14] un parentesco entre el espíritu de la política positiva y el famoso dogma teológico y metafísico del optimismo. En suma, pese a que por su rechazo a toda creencia trascendente, el positivismo es en cierto sentido hostil a todas las formas de cris-

---

[10] *Système de politique positive*, p. 203.
[11] *Ibíd.*, p. 53.
[12] *Ibíd.*, p. 127.
[13] *Ibíd.*, p. 115.
[14] *Ibíd.*, p. 116.

tianismo, tanto católicas como protestantes, es en último análisis más hostil a las segundas que a las primeras, al menos en lo que se refiere al estado final de la humanidad. El protestantismo ha representado un papel necesario en el derrocamiento del antiguo poder espiritual, pero de perpetuarse se instauraría la anarquía, pues las verdades científicas deberán ser el fundamento del régimen positivista, del mismo modo que las verdades religiosas fueron el fundamento del régimen teológico-militar. Aliado temporalmente con el protestantismo, el positivismo busca un nuevo catolicismo.

El dogmatismo es una de las causas del parentesco entre positivismo y catolicismo. Otra es la aspiración al universalismo. La reforma ha sido necesaria para obligar al papado a retroceder; pero una Iglesia nacional, como la Iglesia anglicana, mezcla impura de tradición y de reforma, repugna profundamente a Comte. Es un gran admirador de J. de Maistre y sobre todo de su libro *Du Pape.* La reorganización social debe tender a la unidad de la especie humana, o por lo menos de la vanguardia de la humanidad, es decir, de los pueblos de Europa, o de los pueblos de raza blanca. Por lo tanto, el anglicanismo sufre de una doble tara, la de la metafísica (el error de creer que es orgánico un principio puramente crítico), y la del nacionalismo (desconocer la vocación universalista del poder espiritual).

Volvemos a hallar en algunos antianglómanos, más o menos influidos por Auguste Comte —Charles Maurras, por ejemplo— algunos de los motivos propiamente comtistas del juicio sobre la historia de Inglaterra. Pero estos antianglómanos obedecen también, y con particular frecuencia, a motivos menos filosóficos y más propiamente políticos. Estos motivos políticos se dividen en dos categorías, los de carácter sobre todo teórico, y los de carácter predominantemente histórico.

Siguiendo la pauta de Comte, los antianglómanos eliminarían a la vez de buena gana, si así puede decirse, el principio del derecho divino y el de la soberanía de los pueblos. El uno teológico y el otro metafísico, ninguno de los dos puede afrontar las exigencias del espíritu positivo (no digo positivista). La búsqueda del mejor gobierno posible es un modo falso de plantear el problema[15]. La forma de gobierno es siempre función del estado general de la civilización. Por lo tanto, no existe el mejor gobierno en sí, sino sólo gobiernos mejor o peor adaptados a los progresos de la sociedad. Por consiguiente, el ilustre Montesquieu cometió un doble error: no tuvo presente la «sucesión necesaria de los diversos estados políticos», y «atribuyó una importancia exagerada a un hecho secundario: la forma de gobierno»[16].

A partir de estos argumentos teóricos, los argumentos históricos cobran todo su significado. Incluso prescindiendo de la condena comtiana del protestantismo y del parlamentarismo, y desechando la idea universalista e ingenua de un régimen final, un positivista del siglo XX seguiría insistiendo en las diferencias fundamentales que separan la historia de Inglaterra y la de Francia y deduciría

[15] *Système de politique positive*, p. 101.
[16] *Ibid.*, p. 107.

de ellas que la imitación de las instituciones inglesas es una locura peligrosa o una utopía. Aunque Comte no haya cambiado nunca de opinión sobre este punto, la expresa con una brutalidad cada vez mayor a medida que va acentuando su dogmatismo. A partir del *Curso de filosofía positiva,* procura demostrar «la frívola irracionalidad de las vanas especulaciones metafísicas que llevaban a los principales jefes de la Asamblea Constituyente a proponer como objetivo de la Revolución Francesa la simple imitación de un régimen tan opuesto al conjunto de nuestro pasado como radicalmente antipático a los instintos emanados de nuestra verdadera situación social»[17]. En vano, los dirigentes de la industria trataron de alejarse de las masas populares y aproximarse a la antigua aristocracia. En vano, los Galicanos cedieron a la veleidad de crear un equivalente del anglicanismo. El gran Montesquieu y los anglómanos del siglo XVIII se engañaron radicalmente: el parlamentarismo es la culminación de la historia inglesa, de la alianza entre las comunas y la aristocracia, de la Reforma, del aislamiento nacional. Ninguna de estas condiciones se dio en Francia. La libertad inglesa no nació, como escribía el autor de *El espíritu de las leyes,* en una frase célebre, en los bosques de Germania[18], la constitución parlamentaria fue el resultado espontáneo y local de la naturaleza excepcional que debía adquirir en un medio tal la dictadura temporal durante la segunda fase de la descomposición del régimen católico y feudal. Por atenernos a la idea a la que hoy se atribuiría un carácter esencial: el parlamentarismo inglés supone una aristocracia más o menos declarada, de la cual es el instrumento político. La idea continúa teniendo vigencia en Francia, y no es totalmente falsa. Tocqueville probablemente la habría aceptado, aunque formulándola en términos diferentes.

Auguste Comte no conoce a Inglaterra más que por los libros. Cuando empezó a redactar el *Curso de filosofía positiva,* se sometió a la regla de lo que que él denominó «higiene cerebral» y dejó de leer libros que pudieran influir sobre la elaboración de su sistema (a excepción de la *Lógica* de Mill), dedicando sus ocios a la lectura de los poetas. Esto quiere decir que su documentación fue bastante limitada, con lo cual el espíritu del sistema prevaleció en él sobre la preocupación por los hechos. Mas, pese al exceso de sistematización, su formulación final de la comparación entre las dos historias de Francia y de Inglaterra me ha facilitado la transición a mi segundo autor. «Se dan entre estos dos pueblos diferencias tan radicales, que cuando se estudian en ellos los estados sucesivos de la realeza y la aristocracia, el sano método comparativo debe orientarse a encontrar en uno de ellos no el análogo, sino lo inverso de lo que observa en el otro, reemplazando entonces el ascenso o la decadencia de cada uno de estos dos elementos temporales por el de su antagonista. Mediante este permanente contraste se podrá observar siempre una correspondencia exacta entre las dos historias que, por vías equivalentes aunque opuestas, marchan igualmente, en el curso de los últimos cinco siglos, hacia la desorganización total del sistema teológico y militar»[19].

---

[17] *Cours,* VI, p. 194.
[18] Comte alude a esta frase de Montesquieu en la página 192 del tomo VI.
[19] *Cours,* V, p. 320.

Alexis de Tocqueville habría deseado que la historia de Francia se asemejase a la de Inglaterra más de lo que es el caso. Pero si hacia el fin de su vida hubiese tenido el coraje de estudiar el *Curso de filosofía positiva,* tal vez le hubiese dado en parte la razón a Comte. La tentativa de la Constituyente, en la que Comte no ve nada más que una frívola aberración, le inspiraba a Tocqueville una admiración que él traducía a términos líricos. Pero, historiador o filósofo de la historia, tampoco él ignora las causas profundas del fracaso. El pasado francés preparaba la explosión revolucionaria; el pasado inglés desembocaba en una transformación progresiva. Sin embargo, los dos países se ven arrastrados por el mismo movimiento, hacia el estado que Tocqueville denomina, no positivista o industrial, sino democrático.

Alexis de Tocqueville estuvo tres veces en Inglaterra: en 1833, en 1835 y en 1857. En 1835 fue recibido como el autor joven pero ya ilustre, del primer tomo de *La democracia en América.* En 1857, el éxito de *El Antiguo Régimen y la Revolución* le valió una recepción casi triunfal. Francia vivía en un régimen autoritario y Tocqueville, retirado a un exilio interior, fiel más que nunca a sus concepciones liberales, encontró en Inglaterra una segunda patria, no sólo la de su mujer, sino también la de sus convicciones políticas.

A menudo he pensado que la obra de Tocqueville habría debido incluir tres grandes libros. Contamos con el primero, consagrado a Estados Unidos; un fragmento del segundo, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* primer tomo de una historia que habría debido abarcar el conjunto de la Revolución y el Imperio. En cuanto al tercero, acerca de Inglaterra, Tocqueville jamás se propuso escribirlo.

El profesor Beloff se ha preguntado por qué Tocqueville escribió un libro sobre Estados Unidos, un país lejano, en el que sólo vivió un año, y no sobre Inglaterra, tan próxima y a la que podía visitar fácilmente. Ofrezco una doble explicación, que tiene semejanzas con la del profesor Beloff. Como muchos escritores políticos, Tocqueville ambicionó ser un hombre político. El viaje a Estados Unidos, más o menos casual, le ofreció el material de un libro del que esperaba obtener no sólo gloria literaria, sino ayuda para su carrera política. Cuando comenzó a escribir *El Antiguo Régimen y la Revolución,* tal vez no hubiera renunciado aún a la acción. El Imperio duraría solamente algún tiempo, y tendría que renacer la libertad. Aunque se resignaba a ser sólo un escritor, su propia experiencia y sus desengaños de hombre político le impusieron el tema de su estudio. Auguste Comte se adaptó fácilmente al golpe de Estado imperial, que liquidaba una vez más la falaz imitación del régimen inglés. Tocqueville deploraba la supresión de instituciones con las cuales, a sus ojos, se confundía la libertad, pero era demasiado filósofo para apelar a los hombres con su protesta. ¿Por qué Francia no lograba salvaguardar las instituciones representativas y las libertades personales en la época democrática? Tal es el interrogante que está al origen del *Atiguo Régimen y la Revolución.* La historia de Inglaterra no es más que un término de referencia.

Agregaré que los Estados Unidos de 1830 le debían parecer a Tocqueville, y lo eran en efecto, más sencillos, de más fácil identificación que Inglaterra. En efecto, se prestaban a esa interpretación sistemática, a partir de una idea

fundamental, en la que se complacía el genio de Tocqueville[20]. No podía estudiar a Inglaterra en los archivos como había estudiado a Francia, ni explicarla abstracta y eficazmente, como hizo con Estados Unidos. Por eso, los juicios de Tocqueville sobre Inglaterra se encuentran dispersos en tres tipos de textos: Los diarios redactados durante sus viajes, las cartas sobre las conversaciones, y finalmente las alusiones a Inglaterra que son frecuentes en sus dos grandes libros.

A la dificultad creada por la dispersión de estos textos se añade otra. Precisamente por el hecho de que Tocqueville expresara sus opiniones sobre Inglaterra de manera improvisada y en fechas muy distintas, sus juicios o pronósticos no siempre concuerdan. En general, podemos distinguir tres períodos en las anotaciones de Tocqueville sobre Inglaterra: las notas de viaje de 1833 y 1835, las posiciones del parlamentario, adversario de Guizot, con ocasión de las crisis diplomáticas franco-inglesas entre 1840 y 1848, y por último las apreciaciones finales de Tocqueville, que retornó a la ciencia a causa del despotismo napoleónico, sobre el destino de la libertad y la vocación de Inglaterra.

Sólo diré una palabra sobre la segunda fase, cuando Tocqueville, a quien Comte habría incluido entre los anglómanos, reprocha a Luis Felipe y a Guizot, si no su alianza con Inglaterra, por lo menos su debilidad frente al aliado. Con sorpresa de sus amigos ingleses, Tocqueville pronunció en la Asamblea discursos que hoy serían calificados de «belicistas». No quiero decir que Tocqueville haya intentado nunca provocar una guerra entre Francia e Inglaterra; pero sufrió profundamente ante «la humillación nacional» representada por el Tratado del 15 de julio de 1840 entre Inglaterra, Rusia, Austria y Prusia, al margen y en oposición a Francia, que obligaba a Méhémet Ali, protegido de Francia, a evacuar Siria en el plazo de diez días. El 8 de agosto de 1840, Tocqueville le escribía a Reeve: «Ahora creo que la guerra es casi inevitable, bien sea porque el gobierno la quiere o porque se vea empujado a ella por la opinión pública. En Inglaterra, la gente no está convencida de las intenciones reales de Francia en ese sentido. Cree que de las palabras no se pasará a los hechos. Pero, entre otras razones, se ha olvidado que para una nación tan orgullosa como la nuestra, incluso las palabras imprudentes y exageradas, y las ha habido de esta clase, impulsan en cierto modo a la acción. Se prepara una desgracia, una inmensa desgracia. No sólo para estos dos países, sino para la causa general de la libertad, y finalmente para la independencia de Europa». Para sorpresa de su amigo Reeve, Tocqueville votó con la oposición contra el ministerio presidido por el mariscal Soult, en el cual Guizot detentaba la cartera de Asuntos Exteriores. Por exagerada que fuese, creía que en principio la reacción del orgullo francés era justa. Reprochaba a Palmerston haber obligado al Ministerio a elegir entre la guerra, que sería una inmensa desgracia, y una humillación que alzaría al país contra éste. «No debe temerse la guerra

---

[20] Véase la carta al conde Molé, de agosto de 1835. *OEuvres completes*, edición Beaumont, VII, pp. 134-135. «En Estados Unidos, todas las leyes se originan hasta cierto punto en el mismo pensamiento, toda la sociedad se basa en un mismo hecho, todo proviene de un principio único».

desatada por el gobierno, sino ante todo el derrocamiento del gobierno y después la guerra».[21] Tocqueville se había colocado en la oposición porque, según afirmaba, «la única posibilidad de controlar las malas pasiones del pueblo es compartir con él las buenas»[22].

Por segunda vez en 1843, durante la crisis provocada por el derecho de visita, Tocqueville pronunció un discurso que él creía moderado y conciliador, pero que fue juzgado de muy distinto modo en Inglaterra, y enérgicamente atacado en la Cámara de los Lores por lord Brougham; Mill escribió una carta al *Morning Chronicle* en defensa de Tocqueville sin conseguir modificar la opinión inglesa. Muy sensible a esta opinión, Tocqueville se expresó con cierta amargura. «Confieso que respeto mucho la opinión de los ingleses, y descubro con dolor que cuando uno es hombre público, es locura buscar otra retribución que la estimación y la justicia de su propio país»[23].

El propio Tocqueville ofrecía una justificación extraída de su filosofía del «nacionalismo» que manifestaba en este período. Tocqueville era pacífico, no pacifista. En la voluntad de paz a todo precio que atribuía a una parte de la nación, no veía una preocupación por el bien público, sino el gusto por el bienestar material y una debilidad del corazón. Y así, escribía elocuentemente: «No necesito decirle, mi querido Mill, que la peor enfermedad que amenaza a un pueblo organizado como el nuestro, es la relajación gradual de las costumbres, el menosprecio del espíritu, la mediocridad de los gustos; es por este flanco por donde amenazan los grandes peligros del futuro. A una nación constituida democráticamente como la nuestra, y en la cual los vicios naturales de la raza encuentran una desgraciada coincidencia con los vicios naturales del estado social, no es posible permitirle que adquiera tan fácilmente el hábito de sacrificar lo que ella cree su grandeza a su descanso, los grandes asuntos a los pequeños; a una nación tal no conviene dejarle creer que su lugar en el mundo es más pequeño, que ha descendido del rango en que la colocaron sus padres, sino que debe consolarse tendiendo líneas férreas y logrando que prospere en el seno de la paz, sean cuales sean las condiciones en las que haya que obtener esta paz y el bienestar de cada individuo. Es necesario que los que están a la cabeza de una nación tal mantengan siempre una actitud orgullosa, si no quieren permitir que descienda demasiado el nivel de las costumbres nacionales»[24].

Muchas veces se ha utilizado este lenguaje, un siglo después, a ambos lados del Canal de la Mancha. Es probable que la respuesta de J. S. Mill al año siguiente no hubiera perdido aún todo su significado. Como esta carta fue escrita por Mill en inglés —cosa que es excepcional— le pido al lector que me permita citar sus extractos en ese mismo idioma:

---

[21] *OEuvres completes, ediciones* Mayer, t. VI, 1, «Correspondance anglaise», p. 61.
[22] *Ibid.*, p. 64.
[23] *Ibid.*, p. 343.
[24] *OEuvres completes,* ediciones Mayer, t VI, 1, «Correspondance anglaise», carta a J. S. Mill, 18 de marzo de 1841, p. 335.

> *I have often, of late, remembered the reason you gave in justification of the conduct of the liberal party in the late quarrel between England and France —that the feeling of orgueil national is the only feeling of a public-spirited elevating kind which remains, that it ought not therefore to be permitted to go down. How true this is, every day makes painfully evident— one now sees that the love of liberty, of progress, even of material prosperity, are in France mere passing unsubstantial, superficial movements on the outside of the national mind, that the only appeal which really goes to the heart of France is one defiance to l'étranger* [...] *Most heartily do I agree with you that this one only feeling of a public, therefore, so far, of a disinterested character which remains in France must not be suffered to decay. The desire to shine in the eyes of foreigners, to be highly esteemed by them,* [...] *must be cultivated and encouraged in France at all costs. But, in the name of France and civilization, posterity have a right to expect from such men as you, from the nobler more enlightened spirits of the time, that you should teach to your countrymen better ideas of what it is which constitutes national glory and national importance, than the low grovelling ones which they seem to have at present. Here, for instance, the most stupid ignorant person knows perfectly well that the real importance of a country in the eyes of foreigners does not depend upon the loud boisterous assertion of importance, the effect of which is an impression of angry weakness, not strength. It really depends upon the industry, instruction, morality, good government of a country*[25] [...]

¿Fue este intercambio de cartas el origen, como se ha escrito recientemente, de la interrupción de la correspondencia entre los dos pensadores? También es posible que Mill hubiera intervenido al año siguiente en favor de Tocqueville contra lord Brougham, y que con aquella ocasión le hubiese escrito. En cualquier caso, este diálogo acerca de la gloria nacional no carece de grandeza y continúa teniendo una cierta actualidad. No convendría olvidar que en otras circunstancias otros ingleses usaron el lenguaje de Tocqueville, y probablemente hubo franceses que usaron el lenguaje de Mill. Sin embargo, reconozco que los franceses que usaron el lenguaje de Mill despertaron a menudo las sospechas de la mayoría de sus compatriotas. En cambio, cuando Mill escribía «felizmente, nuestro público jamás se ocupa de los problemas extranjeros» y asigna a Palmerston la responsabilidad de tal o cual decisión diplomática, probablemente no convenció a Tocqueville, ni tampoco habría convencido a otros corresponsales extranjeros. El estilo de la diplomacia francesa difiere bastante del estilo de la diplomacia inglesa. Hay también un estilo inglés, respecto del cual la carta de Mill es más una transfiguración que un reflejo.

Abandonemos ya las querellas de nuestro anglómano con Inglaterra y pasemos ahora a las dos series de textos antes mencionadas, las notas de viaje de 1833 y 1835, y las alusiones en sus grandes obras, sobre todo en *El Antiguo Régimen y la Revolución.*

En estas notas, ideas y observaciones comparables a las que Tocqueville reunió para redactar *La democracia en América,* impresiona al lector el lugar que ocupan los problemas fundamentales para Tocqueville, esto es, las cuestiones vinculadas con la democracia (o con la antinomia entre democracia y aristocracia) y con la revolución. Incluso en su nota de 1833 (escrita entre el

---

25 *OEuvres completes,* ediciones Mayer, t. VI, «Correspondance anglaise», pp. 357-358.

20 y el 31 de agosto) acerca de Oxford, vuelve a su tema favorito: «En este momento, Oxford está amenazado por la reforma. Así se eliminarán poco a poco los abusos secundarios en los que se apoyaba la aristocracia. ¿Será más feliz Inglaterra después de esta reforma? Creo que sí. ¿Tan grande? Lo dudo»[26].

Tocqueville no duda de que es el mismo movimiento democrático —la desaparición de las diferencias entre los órdenes o los estados— el que envuelve tanto a Inglaterra como a Francia y a los Estados Unidos. Pero se pregunta en qué punto se encuentra este movimiento, y si llegará o no a provocar una revolución. Pero, en general, con más convicción en 1835 que en 1833, y en 1857 más que en 1835, Tocqueville llega a la conclusión de que «las ideas y los instintos aristocráticos están todavía muy arraigados en Inglaterra»[27]. Las notas sobre Irlanda, severas con el régimen de este infortunado país, suponen como contrapartida un elogio del régimen inglés. Pienso sobre todo en la nota titulada: «De qué modo la aristocracia puede formar uno de los mejores y uno de los peores gobiernos que existen en el mundo»[28]. En un estilo retórico, Tocqueville presenta la oposición entre una aristocracia nacional y una aristocracia extranjera, que tienen los mismos orígenes, las mismas costumbres, las mismas leyes, pero de las cuales una ha dado durante siglos a los ingleses uno de los mejores gobiernos que existen en el mundo, y otra a los irlandeses uno de las más detestables que sea posible imaginar.

El arraigo de la aristocracia en Inglaterra, su unión con el pueblo para resistir a un poder mayor que el de ella misma y que el del pueblo, pero más débil que el de los dos estamentos reunidos, o, expresado en otros términos: una aristocracia cuyos privilegios son aceptados por todos y que coopera libremente con las restantes clases, tal es el milagro de Inglaterra. (Con juicios de valor diferentes, en el fondo Auguste Comte viene a decir lo mismo). «Figuraos una aristocracia que tenga el mismo idioma, las mismas costumbres, la misma religión que el pueblo, que esté a la cabeza, pero no por encima de las luces del pueblo, que lo sobrepase un poco en todo, pero infinitamente en nada». Y también: «Cuanto más se respetan los derechos de la aristocracia, más seguro está el pueblo de conservar el goce de los suyos»[29].

Al acabar su viaje de 1833, Tocqueville ofrece la siguiente conclusión: «En resumen, me parece que Inglaterra se encuentra en una situación crítica, pues algunos de los acontecimientos que es posible anticipar, pueden colocarla de un momento a otro en un estado de revolución violenta; pero si las cosas siguen su curso natural, no creo que sobrevenga esta revolución, y veo muchas posibilidades de que los ingleses sean capaces de modificar su estatuto político y social, con profundo malestar sin duda, pero sin convulsión ni guerra civil»[30].

---

[26] *Ibid.*, t. V, II, «Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie», p. 79.

[27] *OEuvres completes*, ediciones Mayer, t. V, II, «Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie», p. 28.

[28] *Ibid.*, p. 131.

[29] *Ibid.*, p. 132.

[30] *Ibid.*, p. 42.

Dos años más tarde, al analizar la situación social desde el punto de vista de las clases[31], distingue tres clases: una primera en la que se encuentra la casi totalidad de la aristocracia propiamente dicha y una buena parte de la clase media, una segunda, que comprende a la parte restante de las clases medias y a una pequeña parte de la aristocracia, y finalmente, una tercera, formada por las clases bajas, el pueblo propiamente dicho. Los dirigentes de esta tercera clase desean demoler todo el antiguo edificio de la sociedad aristocrática de su país. Pero Tocqueville está convencido de que la pretensión de realizar una revolución total contando solamente con el pueblo contra todas las clases ricas y cultas agrupadas, ha sido siempre una empresa casi impracticable y de resultados funestos. Se congratula de que la reforma cuente con partidarios entre las clases medias e incluso en una parte de la aristocracia.

En suma, me parece que el tema más constante en el fondo es la tesis de Auguste Comte: que el mantenimiento de la unión de la aristocracia con las clases medias (lo que Comte denomina las comunas), sellada contra la monarquía, permite una transformación progresiva en lugar de una revolución. Allí donde el profeta del positivismo ve la incapacidad de llegar hasta el fin de la revolución que debe dar el poder a los industriales en el orden temporal, y a los científicos en el orden espiritual, Tocqueville contempla con admiración el arte de adaptar las antiguas instituciones a los tiempos modernos sin una ruptura violenta.

Tocqueville observa lo que a sus ojos es diferente en el caso francés. Interroga a sus amigos ingleses acerca de la centralización administrativa y J. S. Mill lo tranquiliza: «El espíritu inglés, le dice, no es aficionado a las ideas generales; pero la centralización se apoya en ideas generales, y nosotros hemos dividido hasta el infinito las funciones administrativas no movidos por ningún tipo de cálculo, sino a causa de nuestra dificultad para concebir ideas generales. Por otra parte, los ingleses tienen un gran sentido de la libertad, por lo que no les agrada imponer a otros una manera de vivir, ni siquiera la que les parece útil. A lo cual Mill agrega que se ataca a las instituciones comunales y provinciales, no para confiarlas a la administración central, sino porque son instrumentos de la aristocracia[32]. Por su parte, Tocqueville, que se inclina a las ideas generales, está convencido sólo a medias: ¿Acaso el espíritu inglés no es el espíritu aristocrático? El espíritu mismo de libertad, el deseo de aislarse, ¿no son ambos aristocráticos, y por lo mismo contrarios a la tendencia actual, que Tocqueville denomina la «gran causa»? Mill no está convencido, y se niega a confundir el espíritu inglés con el espíritu aristocrático.

En cualquier caso, Tocqueville observa y aprueba el papel administrativo y judicial que continúan representando localmente los aristócratas. La aristocracia cumple todavía funciones sociales, y está abierta al talento. La religión está declinando, pero pasará mucho tiempo antes de que el espíritu irreligioso

[31] *Ibid.*, p. 57.

[32] *OEuvres completes*, ediciones Mayer, t. V, II, «Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie», p. 5. Véase también un análisis más prolijo de la centralización inglesa; centralización a cargo de la legislatura y no del ejecutivo, pp. 83-84.

alcance el grado que manifiesta en Francia; Inglaterra demuestra que la uniformidad de las leyes secundarias, en lugar de ser un bien, es casi siempre un gran mal[33]. Por lo tanto, en los aspectos que para Tocqueville son más importantes, a su juicio, como al de Auguste Comte, Inglaterra es *diferente* de Francia. Pero tampoco él cree, al igual que Comte, que Inglatera pueda escapar al movimiento histórico. «El poder de la aristocracia en Inglaterra, que podría denominarse el dominio de las clases ricas, se reduce no obstante día tras día... Nuestro siglo es eminentemente democrático. La democracia se asemeja al mar que avanza: retrocede, pero para retornar con fuerza aún mayor, y al cabo de cierto tiempo puede advertirse que en medio de sus fluctuaciones no ha dejado de ganar terreno. El futuro próximo de la sociedad europea es absolutamente democrático»[34].

Añadamos a esta idea fundamental otros dos conceptos. Uno es el lugar del dinero en la sociedad inglesa. Montesquieu, el primero y el más ilustre de los anglómanos, oponía ya a la nobleza inglesa que no despreciaba el comercio ni la industria, la nobleza francesa, que juzgaba indigna de ella las actividades lucrativas. Al igual que Montesquieu, Tocqueville se siente vagamente escandalizado ante semejante culto al dinero, aunque no se atreve a condenarlo por creerlo favorable a la supervivencia de la aristocracia[35]. «Toda la sociedad inglesa está edificada sobre el privilegio del dinero». A continuación enumera todo lo que no puede hacerse sin dinero. Es necesario ser rico para ser ministro, miembro de los Comunes, juez de paz, gobernador, alcalde, inspector de pobres, eclesiástico o litigante. «¿Cómo asombrarse del culto de este pueblo por el dinero? El dinero no es sólo el signo representativo de la riqueza, sino también el poder, el respeto y la gloria». Así, mientras el francés dice: «Fulano tiene 100.000 francos de renta por año», el inglés afirma: «Fulano vale 100.000 libras de renta por año *(he is worth five thousand pounds a year)*». La expresión se considera hoy norteamericana. Pero los amigos ingleses de Tocqueville no cesaron de formular reservas relativas a esta interpretación[36].

Quisiera subrayar una segunda idea, que menos que una idea es la descripción de Manchester, con la miseria de los barrios obreros y el trabajo de las mujeres y de los niños. «Es en esta ciénaga infecta, en donde el más grande río de la industria humana encuentra su fuente y va a fecundar al universo. De este albañal inmundo, fluye el oro puro. Es aquí donde el espíritu humano se perfecciona y a la vez embrutece, donde la civilización produce sus maravillas y el hombre civilizado retorna casi al salvajismo...»[37].

A Tocqueville no se le ocultaron los horrores de la industrialización, cuyo espectáculo alimentó el odio de Marx contra el régimen capitalista. Pero los pensamientos del aristócrata normando estaban dirigidos hacia otro tema: en

---

[33] *Ibid.*, p. 35.
[34] *Ibid.*, p. 37.
[35] *Ibid.*, p. 63.
[36] Y en otro pasaje: «Igualdad aparente, privilegios reales de la riqueza más considerables quizá que en ningún otro país del mundo».
[37] *OEuvres completes*, V. 1, p. 82.

último análisis, ¿no estaban fundadas en la libertad la prosperidad industrial y comercial de Inglaterra? La libertad es el punto de partida del comercio. Aunque no todos los pueblos libres hayan sido manufactureros o comerciantes, no se conocen sin embargo pueblos comerciantes o manufactureros que no hayan sido libres: ¿Queréis saber si un pueblo es industrial y comerciante? No sondeéis sus puertos, ni examinéis la naturaleza de sus bosques o los productos de su suelo. Todas estas cosas se adquieren con el espíritu comercial, y sin este último son inútiles. Procurad determinar si las leyes de este pueblo confieren a los hombres el valor de buscar la prosperidad, la libertad para perseguirla, las luces y los hábitos que permiten descubrirla y la certeza de que se podrá gozar de ella después de haberla hallado. En verdad, la libertad es «cosa santa»[38].

La Inglaterra que vio Tocqueville en el curso de sus dos viajes de 1833 y 1835 es por tanto un verdadero modelo de *liberalismo aristocrático* (dicho en lenguaje político) o de *evolución progresiva hacia la democracia* (en el lenguaje de la filosofía de la historia). Para retomar el concepto de Auguste Comte, esta apreciación le permitía oponer, sin contradecirse explícitamente, la democracia francesa a la aristocracia inglesa en los discursos contra la alianza con Inglaterra que Tocqueville pronunció ante la Asamblea Nacional en 1843 y en 1845. En este sentido, es típica su alocución del 30 de mayo de 1845 sobre la abolición de la esclavitud: «Se ha repetido insistentemente que el cristianismo es el único responsable de la abolición de la esclavitud. Dios me guarde de faltar al respeto que le debo a esta santa doctrina, pero es necesario que afirme, señores, que la emancipación tal como nosotros la conocemos, incluso en las islas inglesas, es producto de una idea francesa; y afirmo que nosotros, al destruir en todo el mundo el principio de las castas, de las clases, al recuperar, como se ha afirmado, los títulos perdidos del género humano, nosotros mismos, al difundir en todo el universo la idea de igualdad de los hombres ante la ley, del mismo modo que el cristianismo había creado la idea de la igualdad de todos los hombres ante Dios, nosotros, repito, somos los verdaderos autores de la abolición de la esclavitud... De la corriente de nuestras ideas surgió un movimiento admirable de celo religioso cuyos efectos son visibles en las colonias inglesas... En una palabra, nosotros hemos creado el pensamiento que la filantropía religiosa de los ingleses aplicó tan noble y felizmente... La idea de la abolición de la esclavitud, esta idea grande y santa, surgió del fondo mismo del espíritu moderno francés [...] La vemos apoderarse más o menos del espíritu de una nación según que la nación misma sienta reavivarse o extinguirse con más o menos fuerza en su corazón los grandes principios de la Revolución»[39]. Un hecho más notable aún, que con frecuencia es olvidado por los mismos admiradores de Tocqueville, fue el discurso del 20 de enero de 1845, en respuesta al discurso del Trono, en el cual denunciaba con vehemencia el principio de la diplomacia de Guizot o de Thiers, según el

[38] *Ibíd.*, p. 91.

[39] *OEuvres completes*, ediciones Mayer, t. II, *Écrits et discours politiques*, pp. 112-126.

cual la alianza inglesa era una necesidad absoluta para Francia. Tocqueville utilizó dos argumentos fundamentales: la oposición de las ideas que representaban respectivamente Inglaterra y Francia, y la oposición de los intereses nacionales de los dos países.

Inglaterra representa «a la vieja aristocracia, las antiguas instituciones de Europa, el Viejo Mundo». En cambio, ¿qué es Francia en el mundo? ¿Qué papel juega en él? ¿Qué es sino el corazón y la cabeza de la democracia, de estas nuevas condiciones que podemos elogiar o censurar, pero que es necesario reconocer porque corresponden a la naturaleza de las cosas?[40] Francia encarna la idea de libertad, una idea lógicamente necesaria y universal, que por eso mismo impulsa en nuestro país la vocación de defender las instituciones liberales en el mundo, mientras que, por su propia singularidad, la libertad aristocrática de Inglaterra no le depara amigos ni enemigos.

Por otra parte, Francia debía chocar inevitablemente con Inglaterra en el momento en que buscase extender sus relaciones o sus intereses comerciales. Indiferente a la forma de gobierno de los restantes países, la política inglesa obedecía exclusivamente a sus propios intereses económicos. Por su misma situación, Inglaterra tenía que estar condenada a un crecimiento permanente, al mantenimiento de una supremacía que era indispensable para su supervivencia. «Pensad, exclama Tocqueville, en la condición singular y única de Inglaterra, original en su grandeza, original en sus peligros, pensad en la nación que ha reunido en sus manos todo el comercio del mundo y que, para vivir, se ve obligada a mantener esta situación extraordinaria y anormal».

La conclusión que extrae Tocqueville, derivada de la posición polémica de su opositor, es que el ministerio debe permanecer vinculado con la alianza inglesa con el único fin de continuar en el poder. La alianza inglesa le confiere seguridad, le permite dormir en los brazos de Inglaterra. Sin esta alianza, se vería obligado a reanimar a la nación, y ponerla en condiciones de afrontar el combate, a despertar y sostener su patriotismo [...]

En su condición de ministro de Asuntos Exteriores durante seis meses, Tocqueville se mostró muy atento a la aprobación inglesa. Algunos años después, el golpe de Estado de Luis Napoleón lo relegó al exilio interior e inauguró la última fase de su carrera intelectual, durante la cual la anglofilia y la anglofobia florecieron al mismo tiempo.

Ciertamente, Tocqueville reprochó al gobierno y a la opinión inglesa el haberse acomodado con tanta facilidad al despotismo imperial (pese a que él mismo declaró que esta indiferencia ante los regímenes de otros países se ajustaba a la vocación de Inglaterra). Consiguió que se publicara anónimamente en el *Times* un relato del golpe de Estado, con el propósito de suscitar la indignación de los lectores. Hasta su muerte, no dejó de escribir a sus amigos ingleses

[40] Este discurso fue publicado en *Le Moniteur* del 20 de junio de 1845. Lo cito de acuerdo con la traducción inglesa que ofrece Seymour Drescher, *Tocqueville and England*, Harvard University Press, 1964, p. 163.

de 1851, con el fin de avivar su celo liberal. De aquí en adelante, incumbía a Inglaterra la tarea de salvar la libertad europea. Apartado de la política y relegado nuevamente al estudio, se consagró a su último gran libro, *El Antiguo Régimen y la Revoluión,* en el cual Inglaterra, tanto o más que Estados Unidos, aparece en el papel histórico y heroico de la nación que ha sabido y sabrá canalizar la revolución democrática de los tiempos modernos y orientarla hacia el respeto por la libertad.

Con respecto a *La democracia en América* y a las notas de viaje de 1833 y 1835, su perspectiva no ha cambiado, y a lo sumo varían algunos matices. El movimiento democrático es esencialmente igualitario. La Gran Revolución tuvo como meta la igualdad social más que la libertad. Después de 1851, la confrontación entre Inglaterra y Francia cobró un significado nuevo y decisivo. La Revolución de 1830 no había sido, como lo esperaba una determinada escuela, el 1688 de Francia. No consagró la reconciliación de la monarquía y de las instituciones nuevas en favor de la sustitución de la rama más antigua por la menor. La recaída en un despotismo oriental confirma el diferente curso seguido en Francia y en Inglaterra por el movimiento histórico. Y lo que parece admirable a Tocqueville es el desarrollo de la historia inglesa, tanto en su dimensión normal o excepcional.

Tocqueville continúa pensando y jugando con las mismas categorías: igualdad, libertad, centralización, autonomía local, clases sociales. Pero subraya las dos diferencias fundamentales entre Inglaterra y Francia. Las clases sociales se ignoraban mutuamente en la Francia del Antiguo Régimen, la antigua nobleza se encastillaba cada vez más, y se estaba asemejando a una casta más que a una aristocracia; había dejado de cumplir funciones en la administración local, y los intendentes, representantes del poder central, ocupaban el primer lugar. Al mismo tiempo, la igualdad de las condiciones materiales había progresado en Francia más que en otros países, de manera que las desigualdades tradicionales, legales o de prestigio, estaban menos justificadas. Dada la falta de actividad cívica y de vida política, ninguna clase se mostraba dispuesta a asumir la responsabilidad o a colmar el vacío. Que los intelectuales sin experiencia pudieran adquirir tanta influencia en Francia, se debió al hecho de que nadie tenía un conocimiento práctico de los asuntos públicos. En cambio, desde el siglo XVIII, Inglaterra era ya un país moderno, donde las clases cooperaban, la aristocracia estaba abierta al talento, y el dinero amenazaba al poder: igualdad impositiva, prensa libre, debates, todas estas instituciones liberales que Tocqueville aplaudía con entusiasmo, estaban presentes en la Inglaterra del siglo XVII, mientras al mismo tiempo Francia acentuaba la centralización administrativa, acarreando con ello la separación de las clases y determinando la ausencia de vida política.

En esta época de su vida, Tocqueville se muestra casi sin reservas como admirador de Inglaterra. Si ésta ha triunfado en el Nuevo Mundo, lo debe a sus instituciones libres. En el Canadá francés se deja sentir el exceso de centralización administrativa que caracteriza al Antiguo Régimen. A partir de entonces, Tocqueville observa con la mayor simpatía la originalidad de Inglaterra. El hecho fundamental no es tanto la permanencia de la aristocracia como

la cooperación entre las clases, y el alma de Inglaterra se expresa no tanto en el deseo de riqueza como en el sentido cívico. En todos los dominios, Tocqueville se muestra ahora sensible a los méritos, no a los defectos del sistema inglés. Éste es para él el último bastión de la libertad europea. Ahora bien, en su patria privada de libertad, Tocqueville proclama con redoblada certeza que sólo los pueblos libres pueden ser grandes, viriles, capaces de las obras más excelsas. La libertad política es condición y coronamiento de la libertad intelectual.

Es indudable que *El Antiguo Régimen y la Revolución* fue escrito bajo la influencia del despotismo y en una actitud de rebelión contra éste. Tocqueville distingue ahora con más cuidado las múltiples acepciones del término democracia. En adelante llama con más frecuencia igualdad a lo que veinte años antes denominaba democracia. Ya no atribuye a Francia la formulación al mismo tiempo más clara y más sistemática de la idea democrática de libertad. Insiste mucho en la oposición entre las libertades-privilegios que existían bajo el Antiguo Régimen y la libertad moderna. Las libertades-privilegios eran la peor antesala para la verdadera libertad: la libertad estable bajo el imperio de las leyes.

En 1836 Tocqueville esperaba que la monarquía de Julio marcara la culminación de la revolución, lo cual implicaba a la vez la igualdad de las personas y las instituciones liberales. Mas el segundo tomo de La *democracia en América* ponía claramente de manifiesto la alternativa entre despotismo y libertad inherente a una sociedad inevitablemente democrática, es decir, igualitaria. En 1857 Tocqueville está convencido de que Inglaterra, al igual que los Estados Unidos, está en mejor situación que Francia para salvar la libertad en la época democrática; también ha salvaguardado la descentralización administrativa, unido el espíritu religioso al espíritu democrático, y, a diferencia de los Estados Unidos, no ha tenido a la igualdad como origen y principio, sino que, por el contrario, ha sido la única nación europea que ha sabido pasar sin revolución del feudalismo a la sociedad moderna mediante la transformación progresiva de su nobleza y la cooperación de las clases más populares en un régimen de libertad.

Entre los muchos textos que podríamos citar, recordemos uno solo, el más célebre quizá: «A menudo se ha observado que la nobleza inglesa había sido más prudente, más hábil, más abierta que ninguna otra. Lo que debiera decirse es que, desde hace mucho tiempo, no existe ya en Inglaterra una verdadera nobleza, si se interpreta la palabra en el sentido antiguo y circunscrito que había conservado por doquier en el resto del mundo. Esta revolución singular se pierde en la noche de los tiempos, pero aún queda un testigo vivo: el idioma. Desde hace varios siglos el sentido de la palabra *gentilhombre* ha cambiado totalmente en Inglaterra, y la palabra labriego ya no existe [...] Si deseamos ensayar otra aplicación de la ciencia lingüística a la ciencia histórica, rastreemos en el tiempo y en el espacio el destino de la palabra *gentleman,* de la que la palabra francesa *gentilhomme* fue el origen. Veremos que su significado se extiende en Inglaterra a medida que las condiciones se asemejan y se entremezclan. En cada siglo se la aplica a hombres situados en un escalón más bajo

de la escala social. Finalmente, pasa a América con los ingleses. Allá se la utiliza para designar indistintamente a todos los ciudadanos. Su historia es la historia de la democracia»[41].

Por mucho que rinda culto a Inglaterra, Tocqueville no se torna por ello en crítico implacable de su propio país. Sigue admirando a los hombres de la Constituyente, y no me cansaré de citar la nota hallada en los papeles que Tocqueville reunió para el segundo tomo de *El Antiguo Régimen y la Revolución,* que concluye con el elogio lírico de su patria por un liberal a quien le humilla la pérdida de la libertad: «No creo que en ningún momento de la historia se haya visto, en lugar alguno de la tierra, a semejante multitud de hombres tan sinceramente apasionados por el bien público, tan capaces de olvidarse realmente de sus propios intereses, tan absortos en la contemplación de un gran proyecto, tan resueltos a arriesgar todo lo que los hombres estiman más en la vida, a hacer ofrenda de sí mismos para elevarse por encima de las pequeñas pasiones de su corazón. Éste es el fondo común de pasiones, de coraje, de abnegación, de donde surgirán todas las grandes acciones que jalonarán la Revolución Francesa.

Este espectáculo fue breve, pero cargado de incomparables bellezas. Jamás se borrará de la memoria de los hombres. Todas las naciones extranjeras lo contemplaron, todas lo aplaudieron, todas se conmovieron [...]

Me atrevo a decir que no hay un solo pueblo sobre la tierra capaz de ofrecer un espectáculo semejante. Conozco a mi país. Sé bien cuáles son sus errores, sus defectos, sus debilidades y sus miserias. Pero sé también de qué es capaz. Hay empresas que sólo la nación francesa puede concebir, resoluciones magnánimas que sólo ella se atreve a adoptar. Sólo ella puede alentar el deseo de abrazar cierto día la causa común de la humanidad, sólo ella experimenta impulsos sublimes que la transportan hasta un punto que ningún otro pueblo podrá alcanzar jamás»[42].

En estas mismas notas ha sido hallada una crítica suya al libro de Burke sobre la Revolución. Tocqueville reconoce en este libro la obra de un espíritu vigoroso y dotado de esos conceptos de sabiduría práctica que se adquieren, por así decirlo, casi sin pensar en un país libre. Pero le reprocha no haber sabido captar «el carácter general, la universalidad, el alcance final de la Revolución que comienza». Burke, escribe Tocqueville, permanece como enterrado en el mundo antiguo, en el rincón inglés de este mundo, incapaz de comprender la cosa nueva y universal que se está forjando[43].

La retórica latina, transmitida por las escuelas jesuitas a la universidad napoleónica, y luego a la republicana, estipula que un discurso dedicado a los hombres debe concluir con un paralelo.

---

[41] *OEuvres completes,* ediciones Mayer, tomo II, I, cap. IX, p. 148. La misma idea fue expresada por Tocqueville a partir del artículo de 1836 titulado *L'Etat social et politique de la France,* escrito por Mill; *Ibíd.,* p. 37. Los textos sobre este mismo tema son frecuentes en *El Antiguo Régimen y la Revolución,* por ejemplo, en el libro 1, cap. IV; libro II, cap. 1; libro II, cap. X.

[42] *Ibíd.,* t. II, lib. 1, cap. VII, pp. 133-134.

[43] *Ibíd.,* t. II, lib. V, Cap. II, pp. 340-341.

Aunque solamente esbozado, éste puede ser el paralelo que mis oyentes esperan. Tocqueville fue a la vez un escritor y un político. Comte no abandonó jamás su mesa de trabajo en el número 10 de la calle Monsieur-le-Prince, donde la Escuela Práctica de Estudios Superiores instaló sus locales sobre la vivienda transformada en museo. El uno ilustra los peligros del pensador excesivamente comprometido, el otro los del pensador que no se compromete lo suficiente.

Pese a todas las explicaciones filosóficas que del asunto ofrece Tocqueville en sus discursos, su hostilidad a la alianza inglesa de los años 1840 a 1848 concuerda mal con su actividad como ministro de Asuntos Exteriores desde junio a octubre de 1849 y con la filosofía del autor de *La democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución.* El propio Tocqueville soportó mal la lógica de la oposición, al menos de la *oposición a la francesa.*

Sin embargo, debemos alegar en su defensa que la preocupación por la dignidad no lo abandonó nunca, mas desde 1851 este sentimiento fue transferido a Inglaterra, convertida en última esperanza de la libertad. Durante la guerra de Crimea, con ocasión de la revolución de los Cipayos, las cartas de Tocqueville abundan en reflexiones sobre la salvaguarda indispensable de la dignidad inglesa. Por su parte, Comte se opone a todas las conquistas coloniales (en particular la de Argelia), pero respcta el imperio inglés porque éste es una prueba más de la anormalidad de la historia de Inglaterra. Tocqueville en cambio admira el dominio británico en la India: «Jamás hubo nada más extraordinario bajo el sol»[44]. Los ingleses obedecen a un instinto no sólo heroico sino justo cuando desean conservar la India a toda costa después de haberla ocupado. «Posesión onerosa, sobre todo si se quería gobernarla en su interés», la India permite a Inglaterra dominar toda Asia. «Visto el sentimiento de grandeza y de poder que esta situación suscita en todo el pueblo, no siempre debe juzgarse el valor de la conquista en función de reflexiones financieras y comerciales»[45].

Comprometido en la acción, un pensador encuentra ciertas dificultades (lo reconozco sinceramente) en mantener una permanente coherencia consigo mismo. Pero especulando en soledad —y, de acuerdo con su regla de «higiene cerebral», Comte eligió la soledad como sistema—, el pensador se arriesga a perder contacto con la sociedad y a mantener su coherencia hasta llegar a una especie de delirio lógico.

J. S. Mill, amigo y corresponsal admirador de los dos hombres, se sintió irritado por el nacionalismo de los discursos parlamentarios de Tocqueville; a duras penas consiguió hacer comprender al solitario de la calle Monsieur-le-Prince que sus admiradores ingleses no eran por eso necesariamente sus discípulos, que le habían procurado de buena gana durante un año una cierta ayuda financiera, pero que no lo reconocían como el gran sacerdote del positivismo ni se sentían moralmente obligados a garantizarle la pensión que, de acuerdo con el pensamiento de Augusto Comte, era el primer ejemplo de la

---

44 En una carta de 1857, citada por S. Drescher, *op. cit.*, p. 182.
45 *OEuvres completes.* ediciones Mayer, t. III, I, p. 478.

relación normal entre los ricos y los científicos, entre los hombres pertenecientes al mundo del dinero y los que habitaban en el del pensamiento.

La oposición entre el compromiso y la ausencia de compromiso no es más que la primera etapa del paralelo. El verdadero problema es otro. ¿Ofrecen finalmente Comte y Tocqueville la misma explicación, o constituyen interpretaciones diferentes de la historia comparada de Francia e Inglaterra? ¿Sus discrepancias están referidas sólo a los valores, o también incluyen a los hechos juntamente con los valores?

En cierta medida, los dos concuerdan en reconocer la originalidad de la historia inglesa comparada con la historia de Francia: Inglaterra ha conservado una estructura aristocrática, pero gracias a circunstancias excepcionales esta aristocracia supo mantener la unidad de la nación. Auguste Comte atribuye esta anomalía al debilitamiento de la monarquía, a la alianza entre las comunas y la aristocracia, a la expansión comercial y colonial. Al menos hacia el fin de su vida, Tocqueville agrega a estas causas el espíritu de libertad y la descentralización administrativa, el acercamiento de las clases, y la actividad administrativa, judicial, cívica y financiera desarrollada por una aristocracia abierta.

Tocqueville es demasiado historiador para predicar ciegamente la imitación de Inglaterra, pero pertenece a lo que he denominado el partido inglés o anglómano, en el sentido de que es partidario apasionado de las instituciones parlamentarias que Comte desprecia. Tocqueville defiende estas instituciones con una pasión que se acentúa a medida que pasan los años, y cuyo valor se le hace más y más manifiesto ante el despotismo integral que reina en su país. En cambio, a medida que envejece, Comte menosprecia más y más a tales instituciones, mostrándose incluso dispuesto a apelar al zar de Rusia para realizar la revolución positivista. Por su parte, el anglómano de Francia no ignora que los dos países han seguido un curso distinto, y que por consiguiente no pueden tener las mismas instituciones; pero no por ello acepta que las instituciones liberales sean buenas únicamente para Francia. Digamos que atribuye a estas instituciones, convenientemente adaptadas a las circunstancias nacionales, un alcance universal.

El diálogo de Comte y Tocqueville, del partido anglómano y de sus adversarios, no ha concluido. Es evidente que continúa en Francia y en todo el mundo. La última palabra —suponiendo que haya una última palabra— será dicha no por los historiadores modernos, sino por la historia del futuro. ¿Están o no están destinadas las instituciones parlamentarias a difundirse al mismo tiempo que se extiende por todo el mundo la sociedad industrial?

¿Cuál es el diálogo entre Tocqueville y Comte en la Francia moderna? Bajo una forma atenuada, volvemos a encontrarlo en los escritos políticos que comentan los caracteres de la V República. Discípulos de Comte en medida mayor de lo que ellos mismo creen, muchos articulistas anuncian la decadencia fatal de los parlamentos y el imperio de las cualidades industriales y técnicas. Los actuales discípulos de Comte asignan al parlamento un papel más importante que el que les atribuía el autor del *Système de politique positive,* hacia el final de su vida. Los actuales discípulos de Tocqueville reconocen que el ré-

gimen parlamentario debe adaptarse a las exigencias de la sociedad científica, y no niegan las dificultades de esta adaptación. En la propia Inglaterra, comienza a utilizarse habitualmente uno de los argumentos de Auguste Comte. Como todos saben, Comte creía que Inglaterra no había llegado hasta las últimas consecuencias de la modernización industrial y técnica porque había sido excesivamente conservadora de las instituciones y del espíritu de su propio pasado. Al leer el número especial de la publicación *Encounter* titulado *Suicide of a nation*, he hallado que se elogia la educación impartida a los jefes de empresa en Francia, gracias a la Escuela Politécnica, al mismo tiempo que se insiste en la insuficiencia de la educación recibida por los dirigentes de empresa ingleses en los prados de Eton o en las universidades de Oxford y de Cambridge. La autocrítica inglesa retoma hoy algunos temas de Auguste Comte. La clase dirigente inglesa tendría espíritu tradicional y no industrial. Comte anunciaba que Inglaterra se vería superada en el orden industrial porque prolongaría excesivamente el éxito de una síntesis feliz pero prematura y precaria.

Es probable que los que me escuchan deseen preguntarme de qué lado me sitúo en el diálogo entre el partido inglés y el partido contrario. Pero no estoy dispuesto a responder. Puede ser que no lo sepa ni yo mismo. En este momento, soy por suerte profesor en Oxford, y no periodista político. Como profesor, no estoy comprometido, por lo que procuro que mis autores dialoguen entre sí y con nosotros; y lo que yo desearía sería prolongar este diálogo —lo cual me permitiría dominar tanto mi discurso como vuestro silencio— confiando a los aquí presentes la tarea de incluirme a veces en uno de estos partidos, a veces en el otro; o quizá de decidir que no pertenezco a ninguno de los dos, o que estoy en uno de ellos cuando sueño y en el otro cuando hablo.

Conferencia Zaharoff de 1965*

IDEAS POLÍTICAS Y VISIÓN HISTÓRICA DE TOCQUEVILLE

Alexis de Tocqueville escribió dos grandes libros: La *Democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución.* Originados en un mismo interrogante, estos libros culminan en sendos retratos de las dos naciones, profundamente distintas aunque consagradas, en cierto sentido, a un destino igual. Ni Francia ni los Estados Unidos escaparán al movimiento irresistible que arrastra a las sociedades modernas hacia la democracia. «El desarrollo gradual de la igualdad es un hecho providencial. Tiene las características principales de este último. Es universal y perdurable, escapa cotidianamente al poder humano, y todos los acontecimientos —al igual que todos los hombres— han contribuido a su desarrollo»[1]. Pero la democracia, fatalidad o providencia de nuestra época, deja lugar para la acción de diversas instituciones en el orden político, aunque, en particular, no zanja la oposición entre libertad y despotismo. Algunas sociedades democráticas son o serán libres, mientras que otras son o serán serviles.

En los Estados Unidos, Tocqueville no se comportó solamente como un viajero atento a los usos y costumbres de otros hombres; como sociólogo, quiso describir una comunidad original y al mismo tiempo comprender las particularidades en las que se expresaba, allende el Atlántico, la tendencia democrática común al Antiguo y al Nuevo Mundo. En su análisis del Antiguo Régimen, no sólo procuró, a la manera de un discípulo de Montesquieu, hacer inteligibles los acontecimientos, sino que se esforzó por capturar y explicar el curso de la historia de Francia, considerada como un singular modo de acceso a la época democrática. Las particularidades de Norteamérica predisponen a la República de los Estados Unidos en favor de la libertad. El curso de la historia suspende y suspenderá sobre Francia la amenaza del despotismo.

Al mismo tiempo aparece ya el sentido de lo que yo he denominado «el problema original» de Tocqueville. En su ensayo titulado *La Intuición filosófica,* escribió Bergson que cada gran filósofo tiene como inspiración y centro de su doctrina una idea, quizás una visión, de la cual todos sus libros representan un desarrollo, aunque sin agotar su significado. Quizá los filósofos de la política partan no tanto de una intuición como de un interrogante. En efecto, me parece que por su esencia misma la política es problemática y casi contradictoria.

Con fingida ingenuidad, Maquiavelo formuló un interrogante sobre el cual no han cesado de meditar y de especular los siglos siguientes: en qué sentido la política es acción y la eficacia es la ley de la acción, ¿cómo es posible rechazar, en nombre de la moral o de la religión, el empleo de medios horribles si son eficaces? Si un nuevo príncipe se adueña del poder y respeta la vida de un hijo de la antigua familia reinante, acentúa con ello el riesgo de una re-

[1] Estas líneas son de la Introducción a *La democracia en América.*

vuelta. Si un día es víctima del ser a quien debió destruir, sólo podrá culparse a sí mismo de un revés de la fortuna que habría podido impedir si hubiese ignorado la compasión.

Damos por supuesto que esta formulación del problema político no es evidente por sí misma. Tal vez lo correcto sería investigar cuál es el mejor gobierno, o en qué condiciones es legítima la autoridad, y dejar de lado las situaciones extremas ante las cuales el hombre debe recurrir a medidas extraordinarias, entendidas como tales. Dicho en otros términos, el alcance del problema que el filósofo concibe en su punto de partida es por sí mismo problemático.

El dilema de Marx, o quizá corresponda decir el sentimiento de escándalo que experimenta, deriva de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas —por tanto, el aumento de la riqueza colectiva— y la miseria de las masas. Esta contradicción está en el centro de su interpretación del capitalismo, y también en el centro de su visión de la historia humana, e incluso de su visión del universo. Los hombres hacen su historia, pero debido a un proceso dialéctico, trágico e irónico al mismo tiempo, tendrán que recoger los beneficios de sus obras sólo después de una serie de luchas implacables. Los propios capitalistas son revolucionarios, y mediante sus mismas creaciones preparan la ruina de su clase. El antagonismo, característico de la sociedad moderna, tendrá que alcanzar el punto extremo de la violencia porque prepara el fin de todos los antagonismos.

El interrogante de Maquiavelo es eterno, y por eso el maquiavelismo pervive de siglo en siglo, renovado en algunos de sus aspectos, pero no en su esencia. El problema de Marx está vinculado con un período de la historia si se lo reduce a la antítesis entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el empobrecimiento de las masas. Pero es también eterno si se lo concibe como expresión de la revuelta contra las contradicciones sociales y de la aspiración a una sociedad sin ellas.

Creo que el problema de Tocqueville, al igual que el de Marx, es a la vez histórico y eterno. Histórico, porque el propio pensador lo ha formulado como una situación vinculada con el hecho evidente de la democratización de las sociedades modernas. Eterno, porque nos remite a una antinomia o a la conciliación entre igualdad y libertad. ¿Pueden ser libres las sociedades cuyo ideal supremo es igualitario? ¿En qué sentido y hasta qué punto las sociedades pueden tratar como iguales a individuos que por naturaleza son distintos?

El vocabulario de Tocqueville adolece de una cierta imprecisión. Como botón de muestra bastará un fragmento, publicado en el tomo II de *L'Ancien Régime et la Révolution*[2]:

> «Lo que más confunde al espíritu es el uso ordinario de estas palabras: *democracia, instituciones democráticas, gobierno democrático.* Mientras no se definan claramente estos conceptos y se concierde en la definición, seguiremos viviendo inmersos en una inextricable confusión de ideas, para beneficio de los demagogos y los déspo-

[2] *OEuvres completes*, publicadas por J. P. Mayer, t. II, vol. I, pp 198-199. Las citas correspondientes al t. II del *Ancien Régime* están referidas a esta edición.

tas. Se podrá decir que un país gobernado por un príncipe absoluto es una *democracia* porque éste gobierna mediante leyes o instituciones que son favorables a la condición del pueblo. Su gobierno será un *gobierno democrático.* Formará una *monarquía democrática.* Pero las palabras *democracia, monarquía, gobierno democrático* sólo pueden significar una cosa, de acuerdo con el verdadero sentido de esas palabras: un gobierno en el que el pueblo representa un papel más o menos importante. Su sentido está íntimamente ligado a la idea de libertad política. Aplicar el epíteto de gobierno democrático a un gobierno que carece de libertad política, es afirmar un absurdo perfectamente evidente si nos atenemos al significado de las palabras. Lo que ha inducido a adoptar estas expresiones falsas, o por lo menos oscuras, es: 1.º El deseo de ilusionar a la multitud, pues la expresión gobierno democrático suena siempre bien a sus oídos; 2.º la dificultad real que planteaba expresar con una sola palabra una idea tan compleja como ésta: un gobierno absoluto, en donde el pueblo no tiene participación alguna en los asuntos públicos, y donde las clases superiores no gozan de ningún privilegio, pero se dictan leyes con el fin de favorecer todo lo posible el bienestar de estas últimas».

No podría afirmarse que el propio Tocqueville haya caído en la falacia llamada por él mismo «absurdo evidente» (aunque en ciertos pasajes de *La Democracia en América*[3] parece utilizar la expresión «gobierno democrático» sin incluir en ella la idea de libertad política)[4]. Pero es evidente que por *democracia* entiende generalmente un *estado de la sociedad* y no un *modo de gobierno.* «La revolución irresistible» que suscita en el alma del autor una especie de terror religioso es social antes que política, tiende al «desarrollo gradual y progresivo de la igualdad». Tarde o temprano, Francia alcanzará, al igual que los Estados Unidos, la igualdad casi completa de las condiciones sociales. La democracia, según la concibe este descendiente de una gran familia, es por tanto la desaparición de la aristocracia, la nivelación de las condiciones de vida. Así entendida, es posible concebir una «república liberal o una república opresora», e incluso «la libertad democrática o la tiranía democrática».

El fragmento que hemos citado demuestra sólo que Tocqueville vacilaba ante la perspectiva de romper totalmente con el uso tradicional de la palabra democrático, que designa un modo de gobierno, y también que el adjetivo *democrático* aplicado al *gobierno* significa para él la participación del pueblo en la gestión de los asuntos públicos. Cuando Tocqueville evoca el despotismo democrático, está pensando sólo en el despotismo que puede surgir en las naciones democráticas, pero no tiene nunca intención de atribuir la dignidad democrática a un despotismo. Pues como modo de gobierno, el despotismo es lo contrario de la democracia.

A este equívoco que Tocqueville mantiene por no distinguir explícitamente entre el *estado social* y el *modo de gobierno,* se agrega una complicación suplementaria, indicada al final del fragmento que hemos citado. En las sociedades democráticas, todos los regímenes afirman su adhesión a la democracia porque la palabra es popular entre las multitudes, y porque hasta el mismo des-

---

[3] Por ejemplo, en el t. II, p. 323.

[4] «Los gobiernos democráticos podrán llegar a ser violentos y crueles en ciertos momentos de gran efervescencia y graves peligros, pero estas crisis serán raras y transitorias».

potismo favorece el bienestar de la mayoría y no restituye los privilegios aristocráticos. En un lenguaje moderno, yo diría que la legitimidad invocada por los gobernantes en las sociedades igualitarias es siempre democrática (soberanía del pueblo). Los fascistas pretenden ser intérpretes de la voluntad nacional, los nacionalsocialistas de la voluntad racial, los comunistas de la voluntad del proletariado. Incluso los partidos que pretenden restaurar el principio de autoridad proclaman que su poder deriva de todos, de la nación, de la raza o de la clase.

Concluyamos así este primer análisis: según Tocqueville, la democracia es ante todo y sobre todo un hecho social, la igualdad de condiciones. En el orden político, la expresión. normal de este hecho es la soberanía del pueblo y la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. En el orden económico, pese a que la democracia no implica el fin de las desigualdades económicas, favorece la protesta de los pobres contra la distribución de la riqueza, y normalmente tiende a favorecer la reducción de las desigualdades. Pero esto no implica que la sociedad democrática tenga que ser necesariamente liberal.

No hay palabra que Tocqueville no utilice con más facilidad que la de libertad. Es también la que más raramente define. Sin embargo, no creo que pueda abrigarse la menor duda sobre su pensamiento. Siguiendo a Montesquieu, Tocqueville entiende por libertad ante todo la seguridad de cada uno bajo la protección de las leyes. Ser libres, implica no estar expuesto a la acción arbitraria de los poderosos o de las autoridades. Esta protección contra la arbitrariedad debe extenderse a las minorías e impedir que el pueblo mismo abuse de sus derechos. Sin duda, Tocqueville habría aprobado la famosa frase de Montesquieu (*El espíritu de las leyes,* XI, 2): «Por último, como en las democracias parece que el pueblo hace poco más o menos lo que quiere, se ha situado la libertad en este tipo de Gobierno, confundiendo el poder del pueblo con su libertad». Y más adelante (XI, 3) «La libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera».

El gobierno de las leyes, el respeto a las leyes son la condición primera de la libertad, pero estos aspectos no agotan el contenido de la idea. Es necesario que los propios ciudadanos hayan contribuido a dictar estas leyes. Podría afirmarse que la libertad política está en proporción directa con el papel representado por los gobernados en la aprobación de las leyes y el manejo de los asuntos. Por eso obsesiona a Tocqueville la antítesis entre la *administración* y la *representación,* pues está convencido de que, en último análisis, la ampliación y centralización de las funciones estatales podrán asestar un golpe mortal a la libertad.

Tal vez estas dos ideas de legalidad y autogobierno no basten para definir por completo la libertad. Para que una sociedad sea libre, es necesario que esté formada por hombres libres. «Sólo la libertad puede arrancarlos del culto al dinero y del mezquino ajetreo cotidiano de sus asuntos particulares, y hacer que por encima y al lado de ellos perciban y sientan en todo momento a la patria; sólo ella es capaz de reemplazar de tanto en tanto la inclinación al bienestar por pasiones más fuertes y elevadas, ofrecer a la ambición objetivos más grandes

que la adquisición de riquezas, y crear la luz que permite ver y juzgar los vicios y las virtudes de los hombres» (*El Antiguo Régimen y la Revolución*). Tocqueville lamenta que la aristocracia haya sido «abatida y desarraigada» y no «sometida al imperio de las leyes» (*Ibíd.*) precisamente porque estaba animada por el espíritu de libertad. Por otra parte, hay que poner gran cuidado en no evaluar la bajeza de los hombres según su grado de sumisión al poder soberano: esto equivaldría a utilizar una medida falsa. Por mucho que los hombres del Antiguo Régimen estuviesen sometidos a la voluntad del rey, había un tipo de obediencia que para ellos era desconocido: ignoraban lo que era someterse a un poder ilegítimo o dudoso, escasamente honrado, menospreciado a menudo, pero soportado sin resistencia porque era útil o podía perjudicar. Esta forma degradante de servidumbre fue siempre ajena a la aristocracia. Y un poco más adelante: «Para ésta, el peor mal de la obediencia era la imposición, para nosotros es el menor. Lo peor está en el sentimiento servil que induce a obedecer».

En el fondo de su alma, Tocqueville era un aristócrata que no detestaba la igualdad de condiciones, pero a quien le horrorizaba el espíritu servil que induce a obedecer. Temía que la preocupación exclusiva por el bienestar infundiese en los hombres, aislados en sus mezquinos asuntos, ese espíritu de bajeza.

* * *

Ahora es posible formular en términos exactos el problema de Tocqueville: ¿En qué circunstancias ha tenido una sociedad democrática las mayores posibilidades de no ser despótica?

En la historia de las doctrinas, el pensamiento de Tocqueville se sitúa inmediatamente después del pensamiento de Montesquieu. En los primeros libros de *El espíritu de las leyes,* la clasificación de los regímenes parte de un análisis combinado del *estado social* y del *modo de gobierno* (y este último es definido a su vez mediante la aplicación combinada de dos criterios: el número de los que detentan la soberanía y el modo de ejercicio de la autoridad). La república de las ciudades antiguas se basaba en una sociedad igualitaria: no se trataba de que las diferencias de riqueza fueran anuladas, o de que no se distinguiese entre los hombres esclarecidos y la gran mayoría. Montesquieu reconocía explícitamente la necesidad de dividir en clases al pueblo. Pero el poder soberano pertenece al pueblo en general, y la desigualdad de condiciones habría representado una contradicción con la naturaleza del régimen.

Las monarquías modernas, en cambio, se basan en sociedades esencialmente no igualitarias. El poder de uno solo adquiriría muy pronto un carácter despótico si los órdenes perdiesen sus privilegios y los privilegiados el sentido de lo que cada uno debe a su rango. La virtud, el amor a las leyes, la preocupación por el interés público, la indiferencia ante las riquezas son virtudes republicanas. «Por naturaleza, el *honor* exige preferencias y distinciones; así pues, cuadra perfectamente en este Gobierno» (*El espíritu de las leyes*).

Tal como las observa Tocqueville, las sociedades democráticas no parecen pertenecer a ninguno de los tipos señalados por Montesquieu. Son grandes y

muy pobladas, y no pequeñas como las ciudades antiguas. Ya no comportan órdenes separados, como las monarquías. Menos aún son asimilables a los despotismos asiáticos, que confieren todo el poder a uno solo y restablecen la igualdad general, pero en la servidumbre. El problema que Montesquieu transmite a Tocqueville podría formularse en los siguientes términos: ¿en qué condiciones las sociedades que no son ni frugales ni pequeñas, que han anulado la distinción entre los órdenes, pueden ser libres?

Montesquieu había suministrado ciertamente algunas indicaciones que, precisamente por no concordar con la teoría general, abrían el camino a la investigación de su discípulo. En Inglaterra, la nobleza no se mostraba hostil a las actividades comerciales e industriales. Inglaterra, cuyo objetivo propio es la libertad política y no la gloria del príncipe ni la del Estado, ha creado instituciones representativas que, lejos de excluir la participación del pueblo en los asuntos públicos, representan el único modo de salvaguardar el autogobierno en los grandes Estados. «Como en un Estado libre se supone que todos los hombre tienen un alma libre, deben poder gobernarse por sí mismos, para lo cual sería necesario que el pueblo en conjunto gozara del poder legislativo. Pero como esto es imposible en los grandes Estados, e implica muchos inconvenientes en los pequeños, es necesario que el pueblo delegue en sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo» *(El espíritu de las leyes).*

Por último, la condición final de la libertad o de la moderación es el equilibrio de las fuerzas sociales. El hecho de que tras su famoso análisis de la Constitución inglesa, Montesquieu dedique varios capítulos a la Constitución y a la historia de la República romana, se debe a que encuentra en la república antigua el equivalente de lo que acaba de observar en la monarquía inglesa: una sociedad heterogénea, formada por clases rivales, cuya Constitución garantiza los derechos respectivos de cada una; y el gobierno conserva su libertad durante todo el período en que, con su concurso, los órganos del Estado reflejan y mantienen el equilibrio de las fuerzas sociales. Los cuerpos intermedios de la monarquía francesa no son más que un ejemplo, entre otros, del pluralismo político y social que es indispensable para la libertad.

La respuesta que ofrece Tocqueville a la pregunta: ¿Cómo es posible salvaguardar la libertad en las sociedades que no son pequeñas ni frugales? prolonga las indicaciones de Montesquieu. El principio de la libertad norteamericana está emparentado con el principio de la libertad de las ciudades antiguas; la Constitución norteamericana, como la Constitución romana, encarna a una unidad armónica y no excluye a nadie de la comunidad, sin que por ello los ciudadanos se conviertan en individuos uniformes e intercambiables, sometidos en un aislamiento atómico a la omnipotencia de un Estado gigantesco.

Un fragmento, que no figura en la obra definitiva, ilustra el principio común a las repúblicas antiguas y a la república moderna (publicado por J. P. Mayer en la *Revue internationale de philosophie*, 1959, fascículo 3):

> «Los norteamericanos no son un pueblo virtuoso, y sin embargo son libres. Pero esto no demuestra en modo alguno que la virtud, como pensaba Montesquieu, no sea esencial para la existencia de las repúblicas. No se debe interpretar la idea de Montesquieu en un sentido estricto. Lo que este gran hombre quiso decir es que las repú-

blicas podían perdurar sólo por la acción de la sociedad sobre sí misma. Lo que Montesquieu entiende por virtud es el poder moral que cada individuo ejerce sobre sí mismo y que le impide violar los derechos ajenos. Cuando este triunfo del hombre sobre dichas tentaciones es resultado de la debilidad, de la tentación, o de un cálculo de interés personal, el hecho no constituye virtud a los ojos del moralista; pero está incluido en la idea de Montesquieu, quien hablaba del efecto más que de su causa. En los Estados Unidos, la virtud no es grande, pero la tentación es pequeña, lo que viene a parar en lo mismo. No es grande el desinterés, pero sí lo es el interés bien entendido, lo que viene a ser casi lo mismo. Por ello, Montesquieu tenía razón cuando hablaba de la virtud antigua, y lo que dijo de los griegos y los romanos es aplicable también a los norteamericanos».

En cuanto al análisis de la Constitución norteamericana, podría ser un complemento del libro XI de *El espíritu de las leyes.* Tocqueville analiza también la diferencia entre los tres poderes. Pero más allá de este análisis jurídico, y siguiendo la lección de Montesquieu, procura deducir las circunstancias que en los Estados Unidos favorecen la moderación y la legalidad del gobierno.

Si lo que hubiese escrito Tocqueville fuese una obra de teoría política, habría revisado la clasificación de los regímenes que nos ha ofrecido Montesquieu. Probablemente habría insistido, más explícitamente aun que Montesquieu, en la imposibilidad de una «tipología de los gobiernos» de validez universal, al margen de la diversidad de las estructuras sociales. En las sociedades modernas, de tendencia democrática, todos los regímenes conocidos en el pasado cobran un sesgo original. La república y el despotismo asumen una fisonomía distinta de la que exhiben en las ciudades antiguas las monarquías europeas o los despotismos asiáticos. La investigación de Tocqueville no se orientó en este sentido. Como teórico, su mérito consiste ante todo en haber deducido el principio (en el sentido de Montesquieu) de las repúblicas modernas, industriales y comerciales, a saber: el interés bien entendido y el respeto a las leyes, no el patriotismo intransigente y el menosprecio de las riquezas. Al mismo tiempo, Tocqueville ha conferido flexibilidad a la relación entre el tipo social y el tipo de gobierno. Un tipo social no implica un gobierno determinado, aunque influya evidentemente sobre el carácter que asuma el gobierno.

Estas proposiciones abstractas mantienen una condición por así decirlo implícita, porque el esfuerzo de Tocqueville está orientado hacia la descripción y el análisis de dos casos concretos: Estados Unidos y Francia. O también cabría formular el problema en esta forma: ¿Por qué los Estados Unidos tienen mayores posibilidades de conservar su carácter de democracia liberal? ¿Por qué Francia, a pesar o a causa de su Revolución, afronta mayores dificultades para mantener la libertad por la cual lucharon tanto los franceses?

* * *

Reproducir las respuestas ofrecidas por Tocqueville a estos dos problemas, equivaldría a resumir los dos grandes libros de nuestro autor. En las páginas siguientes sólo pretendemos poner de relieve algunos elementos esenciales de esas respuestas.

Ante todo y sobre todo, hay que decir que las respuestas son múltiples, e históricas al mismo tiempo que sociológicas. La naturaleza del gobierno es

función del contexto actual, pero también de la herencia de los siglos. Estados Unidos y Francia tienen que vivir de modo distinto la época democrática porque se encuentran en medios geográficos distintos y porque tienen un pasado distinto.

Cuando en el capítulo IX de la segunda parte del tomo I, Tocqueville enumera las causas principales que tienden al mantenimiento de la República democrática en Estados Unidos, se mueve desde lo más superficial a lo más profundo, del marco físico a las leyes, y luego a los hábitos y a las costumbres. La República norteamericana fue creada en un continente virgen por emigrantes que estaban equipados con el saber y los instrumentos procedentes de una antigua civilización. Estos emigrantes tenían que vencer a la naturaleza más que a los indios, poco numerosos y débiles. Asignaron el lugar más importante a las actividades industriales y comerciales, así como al trabajo útil, porque las circunstancias les imponían de manera completamente natural esta jerarquía.

Sin vecinos, y por tanto sin enemigos, el Estado norteamericano se ahorró las servidumbres de la diplomacia y de la guerra, y pudo conservar el espíritu de los pioneros al mismo tiempo que el de los primeros colonos, los puritanos. «A los pueblos les afecta siempre su propio origen. Las circunstancias que acompañaron su nacimiento y ayudaron a su desarrollo influyen sobre todo el resto de su existencia.» El espíritu de los puritanos quedo impreso en las leyes, de inspiración anglosajona, y especialmente en la Constitución.

Las leyes que en los Estados Unidos contribuyen a la salvaguarda de la libertad son ante todo las de carácter constitucional: gracias a la federación, la República goza de las ventajas reservadas a los pequeños Estados sin necesidad de afrontar los peligros que suelen amenazar a estos últimos. La descentralización administrativa, la autonomía de las comunas, de los condados y de los Estados permiten a los individuos estar al corriente de los asuntos públicos que deben resolver. La independencia y, por así decirlo, la supremacía del poder judicial consagran el respeto de la legalidad que sirve de contrapeso necesario a la tiranía de la mayoría.

Más que con la naturaleza del país, más que con las propias leyes, el mantenimiento de la democracia está vinculado con las costumbres. «Observo en otros pueblos de América las mismas condiciones de prosperidad que entre los angloamericanos, a excepción de sus leyes y sus costumbres, y estos pueblos son miserables. Las leyes y las costumbres de los angloamericanos son, por tanto, la razón especial de su grandeza y la causa predominante que busco (*La Democracia en América,* tomo I, segunda parte, cap. IX, p. 296). Es indudable que estas costumbres se explican a su vez por el origen de la población, por las tradiciones importadas del otro lado del mar y conservadas con amor. No son independientes del medio en que han vivido los norteamericanos, ni de las leyes que ellos se dieron. En definitiva, son la causa predominante porque constituyen al mismo tiempo el principio, en el sentido de Montesquieu, y «el espíritu general de la nación».

La explicación sociológica, al cabo de análisis múltiples, después de haber distinguido las causas profundas o secundarias, duraderas o accidentales,

reconstruye la unidad del cuerpo social no por referencia a un factor que fuera dominante, sino captando en el espíritu de una nación, que es origen y resultado de una historia, el principio del régimen político y de la «cultura» (utilizamos la palabra *cultura* en el sentido que le atribuyen los antropólogos norteamericanos).

¿Cuál es el espíritu de la nación norteamericana? La conjunción del espíritu religioso, del espíritu de libertad y del espíritu comercial. En los puritanos, el espíritu religioso se unía al espíritu de libertad. En el seno de una naturaleza salvaje, los puritanos han buscado espontáneamente su salvación en la explotación o el dominio del medio. Consagrados a la búsqueda de riquezas, conservaron intacta la pureza de sus costumbres y la fe de sus padres. Así, el espíritu de la nación norteamericana es el principio de la democracia liberal. «La religión es mucho más necesaria en la república que ellos preconizan que en las monarquías a las que atacan, y en las repúblicas democráticas más que en todas las demás. ¿Cómo podría la sociedad dejar de perecer si mientras los vínculos políticos se relajan no se estrechan los vínculos morales? Y ¿qué hacer de un pueblo dueño de sí mismo si no está sometido a Dios?» (*La Democracia en América,* I, 2, 9, p. 285).

Al mismo tiempo, nos vemos llevados a comparar, término a término, el caso francés y el norteamericano. Los aspectos específicos de la historia y de la «cultura» francesas son contrarios a la libertad, del mismo modo que los de la historia y la «cultura» norteamericanas le son favorables.

Francia continúa marcada por su pasado feudal, aristocrático y monárquico. Consiguió destruirlo mediante una revolución violenta que abrió el camino a la democracia, pero comprometió con ello las posibilidades de la libertad. Pues la revolución significa violencia, menosprecio de la legalidad, mientras que la libertad exige el respeto por la ley y el gusto por la conciliación. Francia está rodeada de vecinos que son siempre rivales y en algunos momentos enemigos. Debe poner por delante la preocupación por su seguridad exterior, y por lo tanto conceder al Estado amplias prerrogativas. A diferencia del Estado norteamericano, el francés no se ha levantado a partir de la base. Obra de los reyes, se ha visto reforzado progresivamente por la acción de los funcionarios. Ya había creado una administración centralizada en vísperas del cataclismo. La democracia, por esencia inclinada a la centralización, había recibido en herencia un Estado centralizado. Y ha acentuado aun más dicha tendencia, natural en nuestra época, pero funesta.

Si los Estados Unidos tienen garantizada la libertad ante todo por las costumbres, en Francia la amenaza se origina también en las costumbres. El conflicto entre el espíritu religioso y el de libertad pone en peligro lo que al otro lado del Atlántico funda y anima la alianza entre estas dos inspiraciones.

«Al cristianismo, que ha hecho a todos los hombres iguales ante Dios, no le disgustará ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley. Mas por un concurso de extraños acontecimientos, la religión se encuentra momentáneamente comprometida en medio de poderes que derriban la democracia, y ocurre a menudo que rechaza la igualdad que ama y maldice la libertad como si fuera su adversaria, mientras que si la llevase de la mano podría santificar sus es-

fuerzos» (*La democracia en América,* tomo I, Introducción, p. 15). «El descrédito universal en que cayeron las creencias religiosas a fines del siglo pasado ejerció gran influencia en nuestra Revolución y determinó su carácter. Nada contribuyó más a darle a su fisonomía esa terrible expresión que le hemos conocido» (*El Antiguo Régimen* [...], p. 237). «Si detengo al primer estadounidense que encuentro, ya sea en su país o en cualquier otra parte, y le pregunto si considera que la religión es útil para la estabilidad de las leyes y el buen orden de la sociedad, responderá sin vacilar que una sociedad civilizada, pero sobre todo una sociedad libre, no puede subsistir sin religión. A sus ojos, el respeto a la religión es la mejor garantía de la estabilidad del Estado estatal y de la seguridad de los particulares» (*El Antiguo Régimen* [...], p. 235).

En sus dos grandes obras desarrolló Tocqueville la mayoría de los temas que luego trataron los historiadores deseosos de explicar el contraste entre la democracia anglosajona, sobre todo la norteamericana, y la precariedad de las repúblicas francesas. Ruptura repentina del devenir histórico, por una parte, y por otra continuidad; centralización de una burocracia autoritaria, por una parte, y por otra libertades comunales y regionales; conflicto entre la Iglesia y la Revolución (que es por sí misma una especie de religión) por una parte, y creencias religiosas sólidamente fundadas sin que las Iglesias intervengan en la política, por otra; falta de costumbre en la práctica de la libertad y gusto por las ideologías y las ideas revolucionarias en los hombres de letras por una parte, y por otra hábito de resolver los problemas e indiferencia ante las grandes teorías.

En realidad, la literatura moderna sobre los intelectuales, en Europa y en los países subdesarrollados, se remonta al capítulo 1 del libro III de *El Antiguo Régimen y la Revolución:* «¿Cómo unos hombres de letras sin posición, ni honores, ni riquezas, ni responsabilidad, ni poder, llegaron a constituirse, de hecho, en los principales políticos de su tiempo, e incluso en los únicos, puesto que si otros ejercían el gobierno, sólo ellos poseían la autoridad? Quisiera explicarlo en pocas palabras y mostrar la influencia extraordinaria y terrible que estos hechos, que no parecen pertenecer sino a la historia de nuestra literatura, tuvieron en la Revolución y hasta nuestros días (*El Antiguo Régimen* [...], pp. 222-223). Y más adelante: «Los escritores no sólo aportaron sus ideas al pueblo que la realizó [la Revolución], sino que le dieron también su temperamento y su carácter. Bajo su prolongada disciplina, en ausencia de cualquier otro guía, en medio del profundo desconocimiento de la práctica en que vivía, al leerlos, toda la nación acabó por contraer los instintos, las tendencias, los gustos y hasta los defectos naturales de los escritores; de tal suerte que cuando al fin tuvo que actuar llevó a la política todos los hábitos de la literatura» (*El Antiguo Régimen* [...], p. 229).

Como sociólogo, Tocqueville es un maestro del método comparado, pero también usa audazmente el método de los tipos ideales. Mientras numerosos autores, siguiendo en esto a Marx, creen que han definido a una sociedad cuando la han bautizado con el rótulo de capitalista o socialista, Tocqueville sabe que las sociedades modernas, tal vez democráticas todas ellas, implican modalidades diferentes, según las circunstancias físicas e históricas prevalecientes en

el curso de los siglos y en el tiempo actual. temporáneamente. Tocqueville no veía incompatibilidad alguna entre la descripción de una unidad nacional, a la que siguiendo el ejemplo de Montesquieu denominaba *espíritu de una nación*, y lo que nosotros llamamos más bien carácter nacional, y el análisis de las tendencias comunes a todas las sociedades democráticas. Tocqueville no habría confundido nunca democratización con norteamericanización, pues sabía que la sociedad norteamericana tenía rasgos singulares en muchos aspectos; mas igualmente sabía que la destrucción de los órdenes privilegiados, la primacía de las actividades comerciales e industriales, la nivelación de las condiciones se realizaban también en otros países, no con el mismo estilo, pero sí con la misma necesidad.

Si se relee el segundo tomo de *La democracia en América,* donde se desarrolla el tipo ideal de la sociedad democrática, podrá comprobarse con facilidad que, entre los profetas de la primera mitad del siglo XIX, Tocqueville ha sido quizá el más clarividente. Describió la generalización de un modo de vida que hoy es calificado de pequeño-burgués. Muy lejos de suponer que el desarrollo del capitalismo promovería explosiones revolucionarias, veía difundirse, en sociedades cada vez más prósperas, el gusto por la posesión y el imperio de la mediocridad. A sus ojos, los cataclismos sociales correspondían más bien a la fase de transición entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas.

No caigamos en un elogio excesivo que él mismo habría condenado. Lo que Tocqueville anticipó fue una suerte de despotismo democrático: «Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte, es extraño al destino de todos los demás. Sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana. En cuanto al resto de sus conciudadanos, están a su lado, pero no los ve; los toca, pero no los siente; no existe más que en sí mismo y para sí mismo, y si todavía le queda una familia, se puede al menos decir que no tiene patria. Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga por sí solo de asegurar sus goces y de vigilar su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se parecería al poder paterno si, como él, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril, pero, al contrario, no intenta más que fijarlos irrevocablemente en la infancia. Quiere que los ciudadanos gocen con tal de que sólo piensen en gozar. Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y solo árbitro; se ocupa de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, gobierna su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias: ¡ah, si pudiese quitarles por entero la dificultad de pensar y la pena de vivir!» (*La democracia en América,* tomo II, p. 371).

Los totalitarismos del siglo XX son diferentes porque están armados de una fe que aspira a ser universal e imperativa. Cuando Tocqueville escribe que «en los siglos de igualdad, los reyes imponen a menudo la obediencia pero es siempre la mayoría la que hace creer», se engaña. O por lo menos, desconoce la fuerza de las minorías fanáticas. El despotismo democrático, tutelar y benigno,

se asemeja parcialmente a las sociedades occidentales. La sociedad de tipo soviético implica un despotismo tutelar pero violento. Al compás de una prosperidad cada vez mayor, ¿acabará renunciando a la violencia?

* * *

Tocqueville no ocupa en Francia el lugar que merece en la opinión pública ni en las universidades. Los sociólogos invocan a Saint-Simon, «eco sonoro» de ideas que no comprendía; a Auguste Comte, genio sistemático y limitado; a Karl Marx, que une la profecía a la interpretación e invoca la ciencia en el momento mismo en que se entrega a sus pasiones. Es probable que a los ojos de los profesionales Tocqueville tenga el defecto de escribir bien y de rechazar tanto las invectivas contra el presente como las delicias del milenarismo. Tocqueville se esfuerza por reconocer el curso de la historia, se inclina ante lo inevitable no sin cierta nostalgia de un pasado que desapareció, trata de salvar lo esencial, piensa que todo no es posible pero que tampoco está determinado de antemano.

¿A qué obedecen estas reticencias de los profesores en general y de los sociólogos en particular ante el hombre que, en el siglo XIX, fue el continuador de Montesquieu? Algunos le reprochan la audacia de sus generalizaciones a partir de un reducido número de hechos. Es cierto que Tocqueville, un buen observador que supo ver a los Estados Unidos y ahondar en los archivos franceses, no vacila en construir teorías sobre bases escasas. Pero aunque sea conveniente ponerse en guardia contra ciertos excesos del método, ¿es posible dejar por eso de admirar la clarividencia del pensador? Tanto en Estados Unidos como en Francia, Tocqueville ha acertado a percibir los hechos fundamentales, las ideas inspiradoras con una claridad insuperable.

La objeción que con más frecuencia se le dirige —su olvido de la infraestructura económica— no me parece válida. Tocqueville define a la modernidad mediante un hecho social, la igualdad de las condiciones, y no mediante un hecho técnico o económico, el desarrollo de las fuerzas productivas. Es ocioso afirmar que no advirtió el carácter inédito, en relación con el pasado humano, del desarrollo de las fuerzas productivas. Y me parece que es tan legítimo tomar como punto de partida el dato social para deducir los caracteres de la economía como seguir el orden inverso. Tocqueville dedujo del hecho democrático la primacía del comercio y la industria, la elevación del nivel de vida.

En verdad, la hostilidad o indiferencia hacia Tocqueville tienen a mi juicio un origen doble, científico pero también político. Los historiadores critican la amplitud de sus enfoques y la fragilidad de la documentación. Hasta fechas recientes, los sociólogos han primado la economía o el *consenso* social; no intentaron imitar a Tocqueville tratando de deducir los rasgos estructurales de las sociedades modernas y los posibles tipos de regímenes políticos. Ha sido necesario el cisma de los totalitarismos y las democracias pluralistas para que los sociólogos descubran al fin el alcance histórico del problema formulado por Tocqueville. Pero los prejuicios políticos son un factor importante en la escasa simpatía que se le dispensa a Tocqueville, al menos en Francia: Tocque-

ville no pertenece a ninguna clase, a ninguna escuela y a ningún partido. Como él mismo escribía a una corresponsal: «Mis contemporáneos y yo nos internamos cada vez más por caminos tan distintos, a veces tan contrarios que casi nunca podemos coincidir en los mismos sentimientos y los mismos pensamientos. Tengo padres, vecinos, parientes, pero mi espíritu ya no tiene familia ni patria. Le aseguro que esta especie de aislamiento intelectual y moral despierta a menudo en mí el sentimiento de una soledad más intensa que la que viví jamás en los bosques de América»[5].

* * *

Tocqueville se encontraba solo; aceptaba la democracia sin exaltarla, descendía de una familia aristocrática, pero no intentaba reanimar lo que la Revolución había destruido. Creía que el Parlamento era necesario, pero no simpatizaba con la mayoría de los parlamentarios. Había tenido la ambición de una gran carrera política y finalmente tuvo que resignarse a ser sólo un escritor. Así pues, decepcionó sucesivamente a la izquierda y la derecha, y despreció a radicales e ideólogos como reaccionarios o partidarios del despotismo. No se hacía ilusiones respecto a las posibilidades de los hombres que, como él, depositaban sus esperanzas en un régimen moderado y liberal, y no mostraba ninguna indulgencia para el egoísmo de la burguesía que ocupó todos los lugares bajo Luis Felipe. No sucumbió por tanto a los encantos del hombre que se creía señalado por el destino.

«Si Luis Napoleón hubiese sido un hombre prudente o un hombre de genio, no habría llegado jamás a ser presidente de la República; pero confiaba en su estrella; creía firmemente que era el instrumento del destino y el hombre necesario. Siempre pensé que estaba convencido realmente de su derecho, y dudo de que Carlos X hubiese estado nunca tan seguro de su legitimidad como Luis Napoleón lo estaba de la suya, aunque tan incapaz como aquél de dar razón de su fe, pues si bien alentaba en él una especie de adoración abstracta por el pueblo, sentía un gusto muy escaso por la libertad. La ocupación característica y fundamental de su mente en materia política era alimentar el odio y el menosprecio por las asambleas. El régimen de monarquía constitucional le resultaba más insoportable aún que el de la república. El orgullo que le inspiraba su nombre, y que no conocía límites, se inclinaba sin dificultad ante la nación, pero se rebelaba ante la idea de sufrir la influencia del Parlamento».

Mas todas estas actitudes negativas quedaban como transfiguradas ante una afirmación permanente de Tocqueville: su adhesión a un valor sagrado. Jamás he podido leer sin estremecerme las últimas líneas de su introducción al *Antiguo Régimen y la Revolución* (pp. 82-83):

> «Por lo demás, téngase a bien considerar que difiero de la mayor parte de mis contradictores mucho menos de lo que ellos mismos suponen. ¿Qué hombre tendría por naturaleza un alma tan mezquina para preferir depender de los caprichos de uno

[5] Citado por J. P. Mayer, *Alexis de Tocqueville,* Gallimard, 1948, p. 33.

de sus semejantes antes que obedecer a las leyes que él mismo ha contribuido a establecer, si le pareciera que su nación posee las virtudes necesarias para hacer buen uso de la libertad? Creo que no existe tal hombre. Ni siquiera los déspotas niegan las bondades de la libertad; pero no la quieren más que para ellos mismos y afirman que todos los demás son indignos de ella. Así, no diferimos respecto a la opinión que se deba tener de la libertad, sino respecto a la mayor o menor estima que se tenga de los hombres; de aquí que se pueda decir de manera rigurosa que el apego que se muestre al gobierno absoluto está en proporción directa con el desprecio que se sienta por el propio país. Ruego se me permita esperar todavía un poco antes de rendirme a este sentimiento».

MAX WEBER Y LA POLÍTICA DE PODER

La comunicación para la presentación que me fue confiada* ha significado para mí un problema de conciencia. O, si se me permite hablar ya en el lenguaje de Weber, un problema de ciencia, pero también de política. Como sabemos, Max Weber fue no sólo el sociólogo y el filósofo que todos admiramos, fue también un pensador político y un publicista; varias veces intentó entrar en la política, y si finalmente no llegó a franquear nunca ese umbral, no dejó por ello de ser durante toda su vida amigo, consejero e inspirador de políticos comprometidos en la acción cotidiana (como, por ejemplo, Fréderic Naumann). Por ello, no podré evocar, comentar, o discutir ciertas ideas o ciertas posiciones de Max Weber sin sugerir, y hasta formular, juicios sobre la Alemania de la época guillermina, o incluso sobre el nacionalismo alemán de aquellos años.

En otros tiempos, un francés habría podido y quizá debido rehusar la tarea de escribir esta comunicación ante el temor de cometer una falta de tacto si se expresaba francamente, o el faltar a la franqueza si se esforzaba por no herir susceptibilidades. Personalmente, no creo que en estas fechas y en circunstancias como las actuales, las consideraciones nacionales deban interponerse en mi camino.

Max Weber no pertenece, ciertamente, a un pasado que esté definitivamente superado. Las controversias suscitadas por el libro de Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik,* no afectan a la ciencia pura. Pero sí se refieren al significado que le damos hoy a la Alemania guillermina, a la Primera Guerra Mundial, a la República de Weimar, y al mismo tiempo a Hitler y a la Segunda Guerra Mundial. Por lo tanto, en su carácter de *Machtpolitiker,* Max Weber pertenece a un pasado cuya interpretación influye sobre la conciencia que tenemos de la coyuntura actual. En este sentido, la intervención de un francés en la discusión podría parecer indiscreta, si tres razones no nos permitiesen desechar las posibles objeciones.

En primer lugar, nadie podría acusarme de hostilidad hacia Weber, aunque hoy no tienda a expresarme exactamente en los mismos términos que utilicé hace treinta años en la *Sociología alemana contemporánea.* En segundo lugar, algunos de los problemas formulados por Weber cobran en la Francia de hoy una extraña actualidad. Wolfgang Mommsen no se equivocó al señalar el parentesco entre la Constitución de la V República Francesa y las ideas constitucionales de Weber. Finalmente —y esta razón es decisiva— la comunidad europea se ha tornado hasta tal extremo en una experiencia común, que la reflexión sobre el nacionalismo (o los nacionalismos de ayer) y sobre la *Machtpolitik* es una tarea general que incumbe tanto a los sociólogos como a los ciudadanos. No por ello olvidaré la distinción de Weber entre la ciencia y la política. Mas el modo en que el propio Weber *practicaba* esta distinción no era

* Este texto fue escrito como presentación del XV Congreso de sociólogos alemanes, celebrado en Heidelberg.

siempre ejemplar. Conviene no confundir los hechos y los valores, la realidad y nuestros deseos. También es necesario tratar de ver al mundo tal como él es y no como uno quisiera que fuese o que sea: la deformación pesimista, inspirada por el deseo de demostrar como inevitable e indispensable una política de poder, no es menos temible que la deformación idealista.

¿Qué sentido le vamos a dar aquí a la expresión «política de poder», *Machtpolitik* o *powerpolitics?* Creo que podemos ofrecer dos definiciones, una estricta y otra amplia. O bien llamamos *Machtpolitik* a la política que se practica entre los Estados, una política que está sometida a la competencia de poder porque no lo está a ninguna ley, a ningún tribunal, ni a ninguna autoridad supranacional. En este sentido, toda política exterior ha sido, y sigue siendo incluso en nuestra época, una política de poder, por diversas que hayan sido las modalidades de las unidades políticas y de las relaciones entre estas unidades. O bien llamamos *Machtpolitik* a toda política, incluyendo a la política interior de los Estados, cuyo objetivo o medio principal es el poder. En este segundo sentido, toda política es al menos parcialmente política de poder. La política parece tanto más política de poder cuanto más destaca en el análisis el dominio *(Herrschaft)* y la lucha *(Kampf).*

Tanto si nos atenemos a la primera como a la segunda definición, Max Weber es un típico *Machtpolitiker* como político *(Politiker)* y como sociólogo. Pertenece a la tradición de Maquiavelo tanto como a la de Nietzsche. Weber habría desechado, por entender que carecía de sentido, el antiguo interrogante: ¿Qué régimen es mejor? A su juicio, la lucha entre las clases y los individuos por el poder *(Macht o Herrschaft)* le parecía la esencia, o si se prefiere, el dato constante de la política. A sus ojos, un pueblo o una persona sin voluntad de poder se excluía ella misma de la política. Las instituciones liberales y parlamentarias se tornaban bajo su pluma en las condiciones necesarias para el papel mundial de la nación. A veces las recomendaba, como prueba de que un pueblo —el pueblo alemán, en su caso— era capaz de representar un papel mundial. Y así escribía:

> «Sólo los pueblos superiores *(Herrenvolk)* tienen vocación para impulsar la rueda del desarrollo mundial. Si los pueblos que carecen de esta cualidad profunda se arriesgan alguna vez por ese camino, no sólo chocarán con el instinto lleno de seguridad de las restantes naciones, sino que esa experiencia los llevará a su propia destrucción en el interior. En modo alguno entendemos por pueblo superior aquél que admite en su seno la odiosa figura del advenedizo configurada por aquellos ciudadanos cuyos sentimientos de dignidad nacional toleran ser instruidos, al igual que su nación, por un tránsfuga británico del tipo de un M. H. St. Chamberlain, para saber qué es "Alemania". Por otra parte, una nación que sólo produjera buenos funcionarios, ejecutivos competentes, comerciantes honestos, científicos y técnicos de talento, y servidores fieles, pero que se abandonara al dominio incontrolado de unos funcionarios fascinados por un discurso pseudo-monarquista, tampoco sería tenida por un pueblo superior; y un pueblo así obraría mucho mejor atendiendo a sus ocupaciones habituales que preocupándose pretenciosamente de la suerte del mundo. Si nosotros debemos retornar a nuestra antigua situación, ¡que se nos ahorre el discurso de la "política mundial"! Pues en vano los escritores refugiados en una fraseología conservadora podrán esperar por parte de los alemanes un reconocimiento de su dignidad en el exterior si en el interior siguen sujetos a la acción de sus hábiles funcio-

narios mientras consienten que sus científicos bien remunerados y mejor alimentados empleen su tiempo en discutir si la nación está o no lo suficientemente «madura» para adoptar tal o cual forma de gobierno.

La voluntad de impotencia que esos escritores predican en el interior de su país es incompatible con la "voluntad de poder" en el exterior que tan ruidosamente proclaman ante el mundo».

He citado este texto[1] porque en él se encuentran los temas principales de la concepción de la *Machtpolitik* de Weber. En el plano teórico, toda política, interior y exterior, es ante todo lucha (*Kampf*) entre naciones, entre clases o entre individuos. Únicamente los individuos animados por la voluntad de poder pueden participar en este combate, y son por tanto los que están en condiciones de actuar en política. Entre el combate interior y el exterior, Max Weber no ha señalado nunca explícitamente una diferencia de naturaleza. Al igual que Maquiavelo, la lucha se le aparecía por doquier; pero, al igual también que Maquiavelo, insistía en la primacía de la política exterior y se fijaba como meta la unidad de su nación (en nuestro caso, la nación alemana) al objeto de que pudiese influir en el curso de la historia universal. La idea de que sólo un pueblo de ciudadanos y no de súbditos *(Untertanen),* de un pueblo que se ha dotado de instituciones liberales y participa en la lucha por el poder en lugar de soportar pasivamente la autoridad tradicional o burocrática, puede aspirar, como *Herrenvolk,* a la política mundial. Esta idea de conjunción entre parlamentarismo y nacionalismo imperialista, es sin duda típica del pensamiento weberiano, aunque el mismo Weber no le habría concedido, o en todo caso no debió haberle concedido, más que un valor circunstancial. Dado que, en la época del capitalismo, la autoridad patriarcal del emperador y de los junkers era ya anacrónica o ineficaz en la Alemania guillermina, y puesto que, por su profesión misma, los funcionarios carecían de sentido político, es decir de sentido de lucha, Max Weber insistía en la democratización o parlamentarización del régimen. Pero, a mi parecer, Max Weber era demasiado buen historiador y demasiado pesimista para afirmar que los pueblos de señores *(Herrenvolker)* son siempre pueblos libres. No obstante, es posible que la síntesis de liberalismo e imperialismo respondiera al sistema de valores weberiano: la justificación del parlamentarismo por el interés nacional, por los *Machtinteressen der Nation,* debía conferir un carácter instrumental a las preferencias experimentadas espontáneamente, o más bien quizá a ciertas antipatías violentas.

Si yo me atuviera al sentido amplio —el segundo— de la *Machtpolitik,* esta comunicación debería incluir en una cierta medida el conjunto entero de la sociología weberiana de la política. Pero como no es posible abordar una empresa semejante, me propongo atender sólo al primer sentido del concepto de *Machtpolitik,* es decir a la política exterior, a la rivalidad de los Estados que, sustraídos a la autoridad de una ley común o de un tribunal, están obligados a hacer justicia por sí mismos, y por tanto a depender de su propia fuerza y de sus alianzas para orientar sus asuntos y afirmar su seguridad y su exis-

---

[1] *Politische Schriften* (Escritos políticos), 1.ª ed. 1921, p. 259.

tencia. Si nos atenemos a esta definición de la *Machtpolitik*, se impone inmediatamente una primera observación. En tanto que sociólogo, Max Weber ha escrito poco sobre la lucha entre los Estados, sobre las naciones y los imperios, sobre las relaciones entre cultura y poder. El capítulo de *Wirtschäft und Gessellschaft (Economía y sociedad)* que habría sido consagrado a lo que podríamos denominar una *sociología de las relaciones internacionales* está inacabado[2]. Es muy probable que, de habérselo permitido el tiempo, Weber habría enriquecido esta parte utilizando una erudición histórica incomparable. En cualquier caso está fuera de duda que su nacionalismo era anterior a sus investigaciones sociológicas, y anterior a su obra científica; lo encontró vivo en el corazón de la Alemania guillermina, durante sus años de estudio, y lo absorbió e incorporó sin vacilación, y al parecer sin reflexiones profundas. En muchos puntos, Weber asimiló las enseñanzas de las famosas lecciones de Treitschke sobre la política, aunque su filosofía es más pesimista, y por así decirlo más trágica.

Max Weber había decidido de una vez por todas que el valor supremo al que se consagraría en política, el Dios (o el demonio) al que había jurado fidelidad, era la grandeza de la nación alemana. Empleo el término grandeza *(Grosse)* aunque no sea el utilizado por el propio Weber, que recurre más bien a *Macht, Machtinteressen, Machtprestige* y *Weltpolitik*. La razón que me mueve a elegir el término equívoco de grandeza es que Max Weber sugiere siempre el vínculo entre poder y cultura. La nación alemana es un pueblo de cultura *(Kulturvolk)*. Ciertamente, el *poder* es la meta, pero es también condición de la irradiación de la cultura. Frente a las generaciones futuras, Alemania como gran potencia asume la responsabilidad de lo que ha de ser la cultura de la humanidad.

«No será a los daneses, a los suizos, a los holandeses o a los noruegos a quienes las generaciones futuras, y principalmente nuestros descendientes, atribuyan la responsabilidad si el poder mundial —es decir, en definitiva la decisión acerca del sesgo particular de la civilización futura— es abandonado sin lucha a los reglamentos de los funcionarios rusos por una parte, a las convenciones de la *society* anglosajona por otra, tal vez quizá con un cierto perfume de «razón» latina. Será a nosotros a quienes consideren responsables, y con toda razón» (*Politische Schriften*, págs. 60-61).

Max Weber aceptaba sin vacilación ni demostración alguna la doble solidaridad entre cultura y nación («En nuestro tiempo, toda cultura está y permanece sometida al fenómeno nacional, y ello con mayor razón si los medios exteriores de la cultura son más «democráticos» en cuanto a su difusión y a su género» (*Politische Schriften*, pág. 47), y en cuanto a poder de la nación y difusión de la cultura. Ciertamente, en el capítulo inacabado de *Wirtschaft und Gesellschaft*, destaca la solidaridad entre la irradiación o el prestigio de la cultura por una parte, y el poder militar y político por otra. No deduce de ello que

[2] *Wirtschaft und Gesellschaft, (Economía y sociedad)*, 3.ª ed.,1947, parte III, cap. III, pp. 619-630.

este poder eleve la calidad de la cultura. Éste es el texto, según figura en una nota:

> «El prestigio de la cultura y el prestigio del poder están estrechamente vinculados. Toda guerra victoriosa favorece el prestigio cultural (ejemplos: Alemania, Japón, etc.). En cuanto a saber si este hecho es beneficioso para el desarrollo cultural, es una cuestión distinta que no se deja resolver sobre la base de la neutralidad axiológica. En todo caso, la respuesta no podría ser unívoca (el caso de Alemania después de 1870), incluso aunque se fundara en indicios empíricamente captables. El arte y la literatura de carácter puramente alemán no han surgido del centro político de Alemania».

Dos observaciones a propósito de este texto: Una historia que pretendiera ser *wertfrei* (libre de valores) al extremo de no emitir juicio alguno acerca de la calidad de las obras, sería extrañamente pobre. Es chocante que el poder, que no es causa de la calidad pero sí de la difusión o del prestigio de la cultura, tenga para Weber el carácter de fin último.

La originalidad de Weber no está en su adhesión al nacionalismo —más o menos corriente a finales del siglo XIX— y ni siquiera en la pasión con que proclamaba la necesidad de una *Weltpolitik*, de una política mundial como consecuencia inevitable y justificación última de la obra de Bismarck. A mi juicio, la originalidad de Weber, lo que lo diferencia de sus contemporáneos, está en su insistencia en el carácter diabólico del poder y en los sacrificios que exige el Estado poderoso. En sus lecciones políticas, Treitschke discernía algo ridículo en los pequeños Estados. Max Weber se felicita de que subsista un germanismo fuera de una Alemania convertida en «Estado de potencia nacional» *(ein nationaler Machtstaat):*

> «Tenemos motivos suficientes, escribe, para agradecer al destino que exista igualmente un germanismo allende las fronteras del Estado nacional del poder alemán. No son sólo las modestas virtudes burguesas y la auténtica democracia, que aún no se ha realizado en ningún gran Estado, sino también otros valores mucho más íntimos y sin embargo eternos, las cosas que no pueden florecer más que en el ámbito de las comunidades que renuncian al poder político. Y lo mismo ocurre con los valores de orden artístico: un alemán tan auténtico como Gottfried Keller jamás habría llegado a ser ese individuo singular y único en medio del campamento militar en que inevitablemente se convirtió nuestro Estado» (*Politische Schriften*, p. 60).

En lo tocante a las relaciones entre la nación y el Estado, al nacionalismo y al imperialismo, Max Weber se muestra como un hombre de su época, y comparte sus concepciones y también sus incertidumbres. Por una parte, reconoce y subraya la fuerza de las reivindicaciones nacionales, la aspiración a la autonomía e incluso a la independencia de todas las nacionalidades conscientes de sí mismas. Por otra parte, se opone indignado a la idea de un acuerdo de compromiso con Francia acerca de Lorena. En cuanto a un plebiscito en Alsacia, la idea misma le parece ridícula[3]. Max Weber no era partidario de que el Reich absorbiera poblaciones no alemanas u hostiles. Pero al mismo tiempo

[3] Carta a R. Michels, citada por Mommsen, p. 258.

estaba muy lejos de aceptar sin reservas el principio de las nacionalidades al margen de la forma que este último adoptase. La descomposición de Europa central en los estados llamados nacionales (pero que inevitablemente tendrían que incluir a las minorías regionales) no le parecía deseable[4] ni realizable. Tendía a concebir una política al mismo tiempo nacional e imperial, que habría conciliado los intereses de potencia del Reich con algunas reivindicaciones de otras nacionalidades.

Después de haber afirmado que Rusia era el enemigo principal del Reich, el único país que podía poner en tela de juicio la existencia misma de Alemania, durante la guerra de 1914-1918 recomendó una política alemana[5] que favorecía a Polonia, no tanto por simpatía hacia las reivindicaciones polacas como por la preocupación del interés nacional alemán. Varios estados autónomos, protegidos militarmente por el Reich y vinculados económicamente con él, serían la mejor protección contra la amenaza del imperialismo de la gran Rusia. Sin embargo —y también aquí se muestra el espíritu del tiempo— Max Weber no llegó jamás al extremo de aceptar una independencia total del Estado polaco, del mismo modo que tampoco aceptaba sacrificar en el Oeste las garantías o las ventajas militares a la voluntad explícita de las poblaciones.

En todos estos puntos es característica de Weber la ausencia casi total de justificación ideológica. A mi juicio, el diálogo franco-alemán acerca de Alsacia lo dejaba indiferente: ¿debía prevalecer o no sobre la voluntad actual de los alsacianos el germanismo de esta provincia del Imperio? Del mismo modo, eludió abordar cualquier análisis complejo y sutil del «principio de las nacionalidades». Comprobaba la fuerza variable de los sentimientos nacionales[6], y deducía de ello, con absoluto realismo, el peligro de las anexiones en Europa, como también la posibilidad de movilizar los sentimientos nacionales, en Europa oriental, contra el Imperio de los zares y en beneficio del Reich.

Rara vez formulaba —y cuando lo hacía recurría a formas implícitas más que explícitas— argumentos morales o idealistas en favor de tal o cual diplomacia. La meta final era arbitraria en el sentido de que nadie —ni siquiera un alemán— estaba obligado a aceptar como objeto supremo los intereses de poder del Reich. Como estos intereses de poder eran presuntamente inseparables de los intereses culturales (al menos del prestigio de la cultura), estaban rodeados de una especie de halo espiritual. Una vez adoptada una decisión, el político debe interrogar constantemente a lo real para determinar lo que es posible a fin de alcanzar el objetivo propuesto, sin preocuparse demasiado por la moralidad o la inmoralidad de las medidas que toma o recomienda. Si no se cuida de esto, no lo hace por inmoralismo, sino por honestidad intelectual. «Pues todo lo que participa de los bienes del Estado-potencia se encuentra entrelazado con las leyes del «complejo de poder» que gobierna toda la historia política» (*Politische Schriften*, p. 63).

---

4 Tal vez tuviera razón.

5 En aquel momento había abandonado completamente sus antiguas ideas relativas a la colonización alemana en el Este y su oposición al aflujo de trabajadores polacos.

6 *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 627-629.

Si estos análisis son acertados, las concepciones nacionales e imperiales de Max Weber habrían sido a la vez las típicas de su época y de su generación[7], moderadas por el objetivo que se proponían, y formuladas de una manera totalmente desprovista de fraseología. Alemania estaba expuesta ante todo al peligro proveniente del Este, del Imperio zarista o del gran imperialismo ruso; por lo tanto, hasta la catástrofe final de 1918, Max Weber confió en que las condiciones de la paz serían de una naturaleza tal que no excluirían la pacificación de las relaciones con Gran Bretaña y Francia. Probablemente se forjaba ilusiones acerca de las condiciones de esta pacificación; pero también en este aspecto, aunque adoleciese de falta de clarividencia, la tenía en todo caso en mayor medida que casi todos sus contemporáneos.

Sería fácil, aunque a mi juicio poco interesante, detallar las opiniones de Weber, seguir sus variaciones desde la famosa *Antríttsrede* hasta las recomendaciones favorables a Polonia durante la guerra. Este estudio ha sido realizado ya varias veces, y nos apartaría de los problemas fundamentales.

Los pensadores políticos de Occidente han constatado siempre, como un hecho evidente, la heterogeneidad de la política interior y la exterior. Cuando Hobbes busca en el *Leviathan* una ilustración del *estado de naturaleza,* describe las relaciones entre los soberanos y confiere expresión radical a una idea clásica. Max Weber, que define al Estado por el monopolio de la violencia legítima, debe reconocer lógicamente la heterogeneidad entre la rivalidad violenta de los Estados y la rivalidad, sujeta a leyes, de los individuos o de las clases en el interior de un Estado. Pero es un hecho que Max Weber, que sin duda aceptaba esta heterogeneidad, tendió más bien a atenuar y a desdibujar esta distinción. A mi juicio, Weber se encontraba impresionado y en cierta manera influido por la visión darwiniana de la realidad social. Por ejemplo, cuando escribe:

> «Todo el que toma un céntimo de la renta que otros están obligados a pagar —directa o indirectamente—, todo el que posea un bien de uso o utilice un medio de comunicación que es resultado del esfuerzo de otro y no del suyo propio, alimenta su existencia con los movimientos de la lucha económica por la vida, privada de todo amor e indiferente a la piedad, que la fraseología burguesa presenta como un "trabajo pacífico de cultura". No es ésta más que otra forma de la lucha del hombre contra el hombre, en el curso de la cual no sólo millones, sino cientos de millones de hombres consumen cada año el cuerpo y el alma, y se encenagan o al menos llevan una existencia en verdad más alejada de todo "sentido" perceptible que el combate de todos por el honor (incluidas las mujeres, pues también ellas participan en la guerra cumpliendo con su deber), lo cual significa simplemente: el combate al servicio de la tarea histórica asignada a su propio pueblo por el destino» (*Politische Schriften,* p. 62).

Este texto ha sido extraído de los escritos del período de guerra. Pero más de veinte años antes, en el *Antristtsrede,* aparecen ideas semejantes expresadas con la misma fuerza:

> «Nos parece, pues, que bajo la apariencia de la "paz", prosigue la lucha económica entre las nacionalidades. No es con ocasión de un conflicto abierto como los cam-

[7] No creo que Max Weber precisara jamás lo que entendía por *Weltpolitik,* ni tampoco qué posesiones coloniales habrían satisfecho la ambición del Reich.

pesinos y los trabajadores contratados alemanes del Este se ven expulsados de su gleba por un enemigo políticamente superior; es a consecuencia de una rivalidad silenciosa y sombría en la vida económica de todos los días como una raza menos desarrollada cede el lugar ante otra más fuerte, abandona su hogar y se hunde en un futuro oscuro. Por tanto, no hay paz alguna en la lucha económica por la existencia; sólo quien confunda esta apariencia de paz con la verdad puede creer que del fondo del porvenir han de surgir algún día, en beneficio de nuestros descendientes, la paz y el goce de la vida» (pp. 17-18).

Y un poco más adelante:

«En lugar del sueño de paz y de felicidad de los hombres, sobre la puerta de acceso al futuro desconocido de la historia humana está escrito: *lasciate ogni speranza*.

La cuestión que impulsa nuestra reflexión más allá de las tumbas de nuestra propia generación, y que en verdad está a la base de todo trabajo económico, no es la de saber cómo se conducirán los hombres del futuro, sino la de qué llegarán a ser. Lo que desearíamos cultivar no es el bienestar de los hombres, sino las cualidades con las que vinculamos el sentimiento de que esas cualidades son las que representan la grandeza humana y la nobleza de nuestra naturaleza».

Y continúa:

«No debemos procurar para nuestros descendientes la paz y la felicidad de los hombres, sino la lucha eterna por la conservación y la edificación de nuestro carácter nacional. No tenemos derecho a abandonarnos a la esperanza optimista, según la cual habríamos cumplido con nuestra tarea una vez logrado el mayor desarrollo posible de la civilización económica, mientras que, gracias al juego de la libre competencia económica "pacífica", la selección contribuiría por sí misma al triunfo del tipo más desarrollado.

»Nuestros descendientes nos harán responsables ante la historia, no en primer lugar del tipo de organización económica que les leguemos, sino de la extensión de espacio libre que hayamos conquistado y transmitido. En último análisis, los procesos de desarrollo son igualmente luchas por el poder; dondequiera se discutan los intereses de poder de la nación, la política económica debe ponerse al servicio de los intereses últimos y decisivos. La ciencia de la política económica es una ciencia política. Es servidora de la política, no de la política cotidiana de tal o cual potentado, y de tal o cual clase que detente el poder, sino de los intereses permanentes de la política del poder nacional. En nuestra opinión, el Estado nacional no es algo indeterminado, cuya jerarquía se eleva en la misma medida en que se disimula mejor su ser en una oscuridad mística; es la organización temporal del poder. Así, la razón de Estado es para nosotros el patrón final de los valores, incluso en la esfera de las consideraciones económicas» (p. 20).

Estos textos tantas veces citados, revelan a mi juicio lo que bien podemos denominar la *Weltanschauung* [concepción del mundo] de Max Weber, con un ingrediente darwiniano (la lucha por la vida), un ingrediente nietzscheano (no la felicidad de la humanidad, sino la grandeza del hombre), un ingrediente económico (la persistente rareza de los bienes, la inexorable pobreza de los pueblos), un componente marxista[8] (cada clase tiene su interés, y los intereses de

[8] En *Wirtschaft und Gesellschaft*, hallamos otro ingrediente marxista: la explicación del imperialismo por los intereses capitalistas (pp. 621 ss.). La explicación no es enteramente marxista en el sentido de que para Weber una economía socialista se mostraría igualmente o más inclinada al imperialismo. Por otra parte, Weber no explica la expansión imperialista exclusivamente por los intereses económicos.

una clase, incluso los de la clase dominante, no siempre coinciden con los intereses duraderos de la comunidad nacional), y finalmente un ingrediente nacional (el interés de la comunidad nacional debe prevalecer sobre el resto, de modo que el nacionalismo sea resultado de una decisión y no de los hechos).

Cuando hace unos treinta años leí por primera vez a Max Weber, quedé profundamente impresionado ante la lección de coraje intelectual y de modestia que su obra ofrecía. Todavía hoy sigo creyendo que, efectivamente, esa lección sigue siendo válida. Mas ahora soy también sensible a su metafísica, a esa visión pesimista del mundo que constantemente nutre un pensamiento deliberadamente despojado de toda ilusión.

La política de poder entre las naciones, cuya expresión normal y su sanción inevitable son las guerras, no es a los ojos de Weber una supervivencia de épocas superadas o una negación del esfuerzo humano hacia la cultura, sino una forma, entre otras formas igualmente crueles en el fondo, de la lucha por la vida entre las clases y las naciones. Dicho en otros términos, una metafísica en parte darwinista y en parte nietzscheana de la lucha por la vida, tiende a reducir el alcance de la oposición entre la paz y la guerra, entre la rivalidad económica de los pueblos y la lucha por el poder de los Estados. No porque esté disimulada, la violencia deja de ser tal. Si la misma palabra, *Macht,* designa el motivo de la lucha en el interior de los Estados y entre ellos, sucede que en el fondo esa motivación es la misma en todos los casos. Aquí y allá se trata de saber quién prevalece, quién se impone, qué parte del espacio o de los recursos disponibles obtendrán para sí mismos cada clase o cada pueblo.

Por varias razones, esta filosofía no está ya de moda. Vulgarizada e interpretada por bárbaros, ha provocado orgías de crueldad. Pero además, la economía moderna ha desmentido muchos juicios que hace medio siglo eran considerados por los especialistas como verdades científicas. Al igual que sus contemporáneos, pero a diferencia de los economistas liberales, Max Weber no duda al parecer de que el poder político de un Estado es lo que dirige el desarrollo económico de una nación. Habla y escribe como si el nivel de vida de la clase obrera dependiese en última instancia de la suerte de las armas. En este sentido, Max Weber no pertenece a nuestro tiempo. Sabemos hoy —y no habría sido imposible saberlo hace sesenta años— que la fuerza militar no es una condición necesaria ni suficiente de la prosperidad material.

Quisiera que no se me interpretase mal. Max Weber había elegido como valor final el Estado nacional, y esta decisión era libre y arbitraria. Aunque hubiese sabido que la Alemania de Guillermo no necesitaba colonias para el desarrollo de su cultura ni para el bienestar de la clase obrera, no habría cambiado su decisión por ello: los intereses del poder eran un fin en sí, pero en todo caso es innegable que la irradiación de una cultura guarda cierta relación con el poder del país con el cual está vinculada. Mas la representación del mundo no sería la misma si la lucha entre las clases y las naciones tuviese como objetivo principal, si no exclusivo, el dominio o el poder y no el bienestar y la existencia misma.

Sin duda, hoy corremos el riesgo de cometer el error inverso al que cometió Weber. Tanto en el interior de las naciones como en sus interacciones mutuas,

las relaciones sociales implican un elemento de conflicto denominado, según los casos, competencia, concurrencia, rivalidad, combate. El motivo de los conflictos es variable, y a veces la honra de vencer es la única recompensa. Pero desde el momento en que lo que desencadena la lucha no es la existencia ni la riqueza, en que la disputa tiene un carácter esencialmente político —es decir, establecer por encima de todo quién es el que se impone—, es decisivo distinguir entre las modalidades, los medios y las reglas de los diferentes conflictos. En efecto, un mundo sin conflictos es inconcebible. Pero un mundo en el cual las clases y las naciones ya no estén comprometidas en la lucha por la vida *(Kampf ums Dasein)* no es inconcebible. En todo caso, la diferencia entre las formas violentas y no violentas de los enfrentamientos recupera todo su alcance. El vencedor en el *Wahlschlachtfeld,* en el campo de la batalla electoral, es diferente en naturaleza, no en grado, del vencedor en el campo de batalla militar.

La visión darwiniano-nietzscheana del mundo constituye un marco en el cual se integra la concepción weberiana de la *Machtpolitik.* El politeísmo, la pluralidad de valores incompatibles, constituye el otro fundamento filosófico de la filosofía weberiana del poder. Como se sabe, Max Weber partía de la oposición kantiana o neokantiana entre lo que es y lo que debe ser, entre los hechos y los valores. No reducía el deber ser a la moralidad, sino que, por el contrario, convertía a la moralidad misma en un universo de valores, entre otros. Agregaba que los universos de valores son no sólo independientes entre sí, sino que irremediablemente están en conflicto. Una cosa puede ser bella, no *a pesar de que,* sino *porque* es mala *(Las flores del mal).* De aquí pasaba a dos proposiciones, ambas vinculadas con la *Machtpolitik:* la primera dice que no hay tribunal que pueda decidir sobre el valor relativo de la cultura alemana y de la cultura francesa; la segunda afirma que es imposible ser a la vez hombre político y cristiano (al menos si la moral cristiana es la que hallamos en el Sermón de la Montaña), o incluso que, al actuar, cada uno de nosotros debe elegir entre la moral de la convicción y la moral de la responsabilidad, y que, según que se elija una ética u otra, la misma acción determinará una apreciación radicalmente diferente.

Estas dos proposiciones provocaron y continúan provocando polémicas apasionadas. Hasta cierto punto, la fórmula del politeísmo es evidente. El artista como tal no es un ser moral, y una obra de arte es bella, no buena. Cada universo de valores implica una finalidad específica, un sentido propio. La moral de los guerreros no es la moral de los santos o la de los filósofos. Cada una obedece a sus leyes. Cada nación se expresa en cierto sistema de valores, se enorgullece de ciertas obras. Entre estos sistemas de valores o estas obras, ¿quién podría tener la objetividad o el sentido de justicia necesarios para resolver la cuestión? Hasta aquí, todos seguimos a Max Weber. A partir de este punto se perfilan muchos interrogantes y objeciones.

Reconsideremos ante todo el texto célebre de *Ciencia como profesión*: «La imposibilidad de convertirse en campeón de convicciones prácticas «en nombre de la ciencia» —exceptuado el solo caso que se refiere a la discusión de los medios necesarios para alcanzar un fin fijado de antemano— está relacio-

nado con razones más profundas. Una actitud semejante es en principio absurda, porque son diferentes órdenes de valores los que se enfrentan en el mundo en una lucha inexorable. Sin pretender hacer una apología del viejo Mill, necesariamente hay que reconocer sin embargo que éste acierta cuando afirma que si se parte de la experiencia pura se desemboca en el politeísmo. La fórmula tiene un aspecto superficial y hasta paradójico, pero sin embargo incluye una parte de verdad. Si hay algo que ya no se ignora en nuestro tiempo, es que una cosa puede ser santa no solamente a pesar de que no es bella, sino incluso porque y en la medida en que no es bella (el lector podrá hallar las correspondientes referencias en el capítulo 53 del libro de Isaías y en el Salmo XXI). Asimismo, una cosa puede ser bella no sólo pese a que no es buena, sino precisamente por aquello que hace que no sea buena. Nietzsche nos lo ha recordado, pero antes que él Baudelaire ya lo había dicho en *Las flores del mal,* el título que él eligió para su obra poética. Finalmente, la sabiduría popular nos enseña que una cosa puede ser verdadera aunque no sea ni bella, ni santa, ni buena. Estos no son más que los casos más elementales de la lucha que opone a los dioses de los diferentes órdenes y de los diferentes valores. Ignoro cómo sería posible zanjar «científicamente» el problema del valor de la cultura francesa comparado con el de la cultura alemana; pues también en este caso hay diferentes dioses que luchan entre sí, y sin duda lo seguirán haciendo eternamente. Así pues, las cosas no suceden hoy de manera distinta a como sucedían en el mundo antiguo, que sigue conservando el hechizo de la presencia de dioses y demonios, pero adquieren un sentido diferente. Los griegos ofrecían sacrificios primeramente a Afrodita, luego a Apolo, y sobre todo a cada uno de los dioses de la ciudad; por nuestra parte, seguimos haciendo lo mismo, a pesar de que nuestro comportamiento ha destruido el hechizo y se ha desembarazado del mito, que sin embargo vive en nosotros. Es el destino el que gobierna a los dioses, y no ninguna ciencia, sea ésta la que fuere».

Es verdad que nadie puede decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el valor de la cultura alemana; pero, ¿tiene verdadero alcance este problema? ¿Es legítimo pasar de un hecho —que la cultura francesa y la cultura alemana difieran— a la idea de que los dioses seguirán combatiendo entre sí hasta el fin de los tiempos? No puedo evitar creer que Max Weber, obsesionado por la imagen de la lucha eterna y por doquier, acabe transformando una rivalidad de poder, indudable pero temporal, en un combate entre dioses. Hay circunstancias en las cuales las rivalidades de poder comprometen el destino mismo del hombre y del alma. Pero ese no es siempre el caso.

¿Es tan evidente que una cosa puede ser bella no sólo *pese a que* sino precisamente en lo que no tiene de buena? ¿Se ajusta a la sabiduría de los pueblos que una cosa puede ser verdadera pese a que y en tanto que no es bella, ni sagrada ni buena? La belleza de *Las flores del mal* tiene aquí y allá el mal como objeto, pero en su origen no es una intención de mal lo que habría animado al poeta; y si puede afirmarse que el vicio reviste, gracias al poeta, las apariencias de la belleza, de esto no se deduce que el vicio sea la causa o la condición de la belleza. Del mismo modo, el que ve y expresa lo verdadero, ve y expresa «lo que no es bello, ni sagrado, ni bueno». La búsqueda o la ex-

presión de la verdad no se encuentra por ello en conflicto intrínseco, inevitable e inexorable, con la búsqueda de la belleza, de la santidad o de la bondad.

Pero dejemos los conflictos de los dioses, que sólo indirectamente están relacionados con nuestro tema, la política de poder, y analicemos la oposición que gobierna a toda la filosofía de la acción de Weber, la que enfrenta a las dos éticas de la convicción y de la responsabilidad. Max Weber nos dice que nadie está obligado a comprometerse en el universo de la política, pero que si lo hace debe aceptar sus leyes implacables. Como la política se basa en el poder, o en la distribución de poder entre las clases y las naciones, quien pretenda dirigir a sus compañeros, a los miembros de su clase o de su nación, debe someterse a las exigencias implacables de la lucha. Ahora bien, ésta no puede dejar de exigir medios que, si no son malos, son al menos peligrosos. Evidentemente, la moral de la responsabilidad no se confunde con la *Machtpolitik,* y en un pasaje citado con frecuencia en *Politíca como profesión* Weber ha criticado el culto de la *Machtpolitik:*

> «En efecto, escribe Weber, pese a que, o más bien porque el poder es el medio inevitable de la política, por lo cual el deseo de poder es una de sus fuerzas motrices, no puede haber caricatura más grotesca de la política que la del matamoros que juega con el poder al modo de un advenedizo, o incluso como un Narciso enamorado de su poder; o sea, el retrato de todos los adoradores del poder como tal. Ciertamente, el simple político del poder, a quien dispensamos un culto lleno de fervor, puede producir un gran efecto, pero todo esto acaba cayendo en el vacío y el absurdo. Quienes critican la "política de poder" tienen absoluta razón en este punto. El súbito derrumbe moral de ciertos representantes típicos de esta actitud nos ha permitido ser testigos de la debilidad y la impotencia que se esconden tras ciertos gestos plenos de arrogancia, pero absolutamente vacíos. Una política tal no es jamás otra cosa que el producto de un espíritu fatigado. Soberanamente superficial y mediocre, cerrada a todo significado de la vida humana, por otra parte, esta mentalidad está particularmente alejada de la conciencia de lo trágico que hallamos en toda acción, y muy especialmente en la acción política» (*Politische Schriften,* p. 437).

La ética de la responsabilidad se define, no por el culto al poder, no por la indiferencia ante los valores morales, sino por la aceptación de la realidad, por la sumisión a las exigencias de la acción, y en los casos extremos por la subordinación de la salvación del alma individual al bienestar de la ciudad (*Politische Schriften,* p. 477). En cambio, quien ha elegido la moral de la convicción obedece a los imperativos de su fe, sean cuales fueren las consecuencias.

De hecho, Max Weber confundía más o menos dos antinomias, por una parte la de la *acción política* con el recurso necesario a los medios, peligrosos siempre y diabólicos a veces, y la *acción cristiana* tal como la sugieren el Sermón de la Montaña o las enseñanzas de San Francisco (poner la otra mejilla, renunciar a todos los bienes de este mundo); por otra parte, la antinomia entre la *decisión reflexiva,* que tiene en cuenta las posibles consecuencias de la decisión, y la elección inmediata e irrevocable, que no presta atención a las consecuencias posibles. Estas dos antinomias no coinciden enteramente. Ningún estadista puede ser un «cristiano puro» si en el Sermón de la Montaña está contenida la totalidad de la moral cristiana. Ninguno tiene derecho a desinteresarse de las consecuencias de sus actos, pero nadie puede sustraerse, en cier-

tas circunstancias, a una exigencia interior, sean cuales fueren los riesgos de la decisión que le dicta un imperativo categórico.

En tanto que teórico, Max Weber pretendía representar el papel de moralista de la responsabilidad, y aceptaba resueltamente —aunque también con tanta *Sachlichkeit* como *Nüchternheit* como le era posible— la *Machtpolitik,* es decir el empleo de los medios que la lucha por el poder exige tanto en el plano nacional como en el internacional. Elegía la moral de la responsabilidad y de las obligaciones de la política del poder no por interés personal, sino por devoción al valor supremo que contaba con su adhesión total: el poder del Reich. Pues el hombre político que quiere el poder por el poder, o por vanidad, o por ambición personal, no es más que una caricatura del verdadero jefe, que sólo se realiza poniéndose al servicio de una causa que lo sobrepasa.

En su actividad política, Weber no se condujo como un realista, y no estoy seguro de que a pesar de su sabiduría y clarividencia estuviese destinado a ser un conductor del pueblo. Aceptaba con más facilidad en abstracto y en teoría que en la práctica los compromisos mediocres, las combinaciones y las intrigas que son parte integral de la política efectiva tal como se desarrolla en todos los regímenes y especialmente en las sociedades democráticas. Muy a menudo, Weber se mostró más sensible, para sí y para los demás, al valor de un gesto, al significado ejemplar de un rechazo que a las consecuencias previsibles de su decisión.

Max Weber está cargado de razón al defenderse de las ilusiones: la política no es posible sin lucha, la lucha sin violencia, y los medios de la lucha no siempre son compatibles con la ley cristiana o con la sencilla moralidad. Sin embargo, hay dos cosas que chocan en esta teoría.

La primera es la forma extrema, y hasta cierto punto radical, que se atribuye a la antinomia entre las dos morales, la moral de la responsabilidad y la moral de la convicción. ¿Es posible desinteresarse totalmente de las consecuencias de una decisión adoptada? ¿Es posible hacer abstracción del juicio moral emitido sobre la decisión real? A mi juicio, el propio Weber habría reconocido esta dificultad, pero al decretar el carácter fundamental de una alternativa que sólo cobra realidad en las coyunturas extremas, se expuso a un doble riesgo: por una parte, ofrecer una suerte de justificación a los falsos realistas, que rechazan con desprecio los reproches de los moralistas; por otra, hacer lo mismo con los falsos idealistas que condenan sin discriminación todas las actitudes políticas, porque no se ajustan a su ideal, y que acaban por contribuir, conscientemente o no, a la destrucción del orden vigente en beneficio de los revolucionarios ciegos o de los tiranos.

Pero aún hay más. Weber acierta al recordarnos que el problema eterno de la justificación de los medios por los fines no representa una solución teórica. Pero al afirmar, no sólo la heterogeneidad de los valores, sino también su conflicto inexorable, se impide a sí mismo fundar auténticamente el sistema de valores que le era propio. Aunque escribió que sin un mínimo de derecho el hombre no podría vivir, devaluó también sus propios valores, el liberalismo y el parlamentarismo, al reducirlos a simples medios al servicio de la grandeza del Reich.

Al mismo tiempo, me atrevo a plantear esta otra objeción: cuando Weber propone como fin último los intereses de poder de la nación alemana, ¿no se está deslizando hacia una especie de nihilismo? Afirma que el poder de la nación favorece el prestigio, no la calidad de la cultura. Pero entonces, ¿no puede convertirse el poder de la nación en el fin último, el dios a quien hay que sacrificar todo? No se trata aquí de negar la rivalidad entre las naciones, ni el deber de salvaguardar el lugar de la nación en la escena mundial. Pero si el poder de la nación, sea cual sea su cultura, y sean los que sean sus gobernantes, o los medios utilizados, es el valor supremo, ¿en nombre de qué nos *opondremos* a lo que Max Weber habría rechazado con horror?

Éste es, a mi juicio, el punto decisivo que debe movernos a la reflexión. Max Weber ha comprobado y descrito la rivalidad entre las naciones europeas. Si hoy nos parece que sobreestimó la importancia de estos conflictos y subestimó las repercusiones de una gran guerra futura en el conjunto de las naciones europeas, tiene por lo menos, respecto de muchos de sus contemporáneos, tanto alemanes como franceses, la superioridad de no haber perdido el sentido de la moderación y de la decencia. Jamás sumó su voz a los delirios de la propaganda desarrollada por ambos bandos. No puso en tela de juicio al Estado nacional, forma suprema de las comunidades políticas. (Tal vez esta forma no estaba aún superada). En todo caso, también en este punto pertenece Weber a su época. En cuanto a los derechos y los deberes de las grandes potencias, y de las reglas diplomáticas de la *Machtpolitik,* se expresó en el mismo tono que sus contemporáneos.

Y todo esto nos lleva a la conclusión de que Max Weber, que como sociólogo tiene hoy la misma actualidad que ayer, como político no siempre superó a su época. Deseoso de ahorrar a la democracia el reinado de los políticos sin vocación, puso el acento en la legitimidad plebiscitaria del jefe carismático sin advertir los peligros que debía vivir y sufrir la generación siguiente. Comprendió mejor que nadie la originalidad de la civilización moderna, pero no percibió la separación, por lo menos posible en la época técnica, entre el poder de las armas y la prosperidad de las naciones. Antimarxista en su condición de burgués, invocó contra Marx la fatalidad de la burocracia unas veces, y otras la eficacia de las creencias religiosas, pero no el hecho, común a todas las economías modernas, del crecimiento gracias al aumento de la productividad.

Ciertamente, aún no se ha demostrado que la visión pesimista, darwiniano-nietzscheana de Max Weber sea falsa, y que nuestra actual visión es válida. El futuro permanece abierto, y no sabemos si la humanidad decidirá destruirse o unirse. Pero sabemos que jamás volveremos a reconocer en los intereses de poder de una nación el fin último y un valor sagrado. Max Weber adoptó esta posición, o creyó adoptarla, porque la cultura acumulada a lo largo de los siglos le parecía una adquisición definitiva, y sustraída a los accidentes de la historia. Si hubiese sabido que en nombre del poder la cultura misma corría peligro de verse sacrificada, habría reconocido que su actitud era al mismo tiempo excesivamente confiada y pesimista: excesivamente confiada porque depositaba su fe en el jefe plebiscitado, y no separaba el poder y la cultura; excesivamente pesimista porque no imaginaba una humanidad pacifista, o por

lo menos capaz de someter a reglas la lucha inevitable de las clases y las naciones. En el fondo, Max Weber se traicionó a sí mismo en su teoría de la política, pues jamás el poder, ni el suyo ni el de la nación, fue su dios. Su pensamiento y su existencia obedecieron siempre a dos valores: la verdad y la nobleza. El hombre y el filósofo nos han dejado una herencia que los errores del teórico de la *Machtpolitik* impiden explicar.

ANEXO BIBLIOGRÁFICO

MONTESQUIEU

HULLIUNG, M., *Montesquieu and the Old Regime,* University of California Press, 1976.
PANGLE, T. L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism.* A *commentary on the «Spirit of the Laws»*, University of Chicago Press, 1973.
VERNIÈRE, P., *Montesquieu et L'Esprit des lois ou la raison impure.* París, S.E.D.E.S., 1977.

AUGUSTE COMTE

Las *Éditions Anthropos* han publicado en 1968-1971 una reimpresión de las *Obras* de Auguste Comte en doce volúmenes. La reimpresión está distribuida así:

T. I a VI : *Cours* de *philosophie positive.*
T. VII a X : *Système* de *politique positive.*
T. XI : *Catéchisme positiviste. Appel aux conservateurs. Discours sur l'esprit positif.*
T. XII : *Synthèse subjective.*

Las Éditions *Mouton-E.H.E.S.S.,* han publicado, bajo el título de *Archives positivistes,* un volumen *de Écrits* de *jeunesse* (1970) y tres volúmenes de *Correspondance générale* et *confessions* (textos preparados y presentados por P. E. de Berrêdo Carneiro y P. Arnaud).

Du pouvoir spirituel, selección de textos preparada, presentada y anotada por P. Arnaud. Paris, *Livre de Poche-Pluriel,* 1978.

ARNAUD, P., Le *«Nouveau Dieu». Préliminaires à* la *politique positive,* Paris, Vrin, 1973.
RUTTEN, CH. *Essai sur* la *morale d'Auguste Comte,* Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Liege. Fascicule CXCIX; París, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1972.

KARL MARX

ASSOUN, P. L., *Marx et la répétition historique,* París, P.U.F., 1978.
CARLEBACH, J., *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism,* Routledge and Kegan Paul, 1978.
COHEN, G. A., *Karl Marx's Theory of History-A Defence,* Oxford, Clarendon Press, 1978.
HINDESS B. y HIRST, P. Q., *Pre-Capitalist Modes of Production,* Londres, 1975.
HOWARD M. C. y KING, J. E., *The Political Economy of Marx,* Londres, 1975.
SCHMIDT, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre van Marx,* 1.ª ed.: 1962; 2.ª: Suhrkamp Verlag, 1965.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE
(OEuvres completes d'Alexis de Tocqueville)

T. XI, *Correspondance d'Alexis de TocquevilLe avec Pierre-Paul Royer-Collard et Jean-Jacques Ampère,* 1 vol.
T. XIII, *Correspondance d'Alexis de TocquevilLe avec Louis de Kergorlay,* 2 vols.
Cuando esté completa y según el plan actualmente anunciado, esta edición constará de diecisiete tomos y veintisiete volúmenes.
DRESCHER, S., *Tocqueville and England,* Harvard Universlty Press, 1964.
DRESCHER. S., *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization,* Pittsburgh, 1968.
GOLDSTEIN, D. S., *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought,* Elsevier, 1975.
HERETH, M., *Alexis de Tocqueville. Die Gefährdung der Freiheit in Demokratie,* Kohlhammer, 1979.
SCHLEIFER, J. T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America,* University of North Carolina Press, 1980.
ZETTERBAUM, M., *Tocqueville and the Problem of Democracy,* Stanford University Press, 1967

ÉMILE DURKHEIM

El *Journal sociologique,* P. U. F., 1969, contiene las «mémoires originaux» publicadas en *L'Année sociologique*, como también una selección de las principales reseñas de Durkheim, textos reunidos por J. DUVIGNAUD.

Textes, 3 vols. París, Éditions de Minuit, 1975: contiene los textos de Durkheim no incluidos anteriormente en ningún volumen y reunidos aquí por D. Karady.

FILLOUX, J. CL. *Durkheim et le socialisme,* Ginebra, Droz, 1977.
GIDDENS, A., *Durkheim,* Harvester Press y Paperback Fontana Book, 1978.
LUKES, S., *Emile Durkheim. Su vida y su obra: estudio histórico-crítico.* Madrid: Centro de Investigaciones sociológicas, 1984.
NISBET, R., *The Sociology of Émile Durkheim,* Oxford University Press, 1974. «À propos de Durkheim», número especial de la *Revue française de sociologie,* XVII (2), avril-juin 1976.
Sobre la cuestión del suicidio en particular, véase el artículo de Philippe Besnard, «Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevé», *Revue française de sociologie,* IV (1), 1973, pp. 27-61.

VILFREDO PARETO

La editorial Droz de Ginebra ha iniciado la publicación, bajo la dirección de G. Busino, de la *OEuvres complètes,* de las cuales habían aparecido hasta noviembre de 1980 las siguientes obras en veinte y un volúmenes:

La Transformation de la démocratie, 1 vol., 1970.
La Liberté éconumique et les événements d'Italie, 1 vol., 1970.
Le Mythe vertuiste et la littérature immorale, 1 vol,. 1971.
Écrits épars, 1 vol., 1974.
Écrits politiques, t. I : *Lo sviluppo del capitalismo,* 1974.
Écrits politiques, t. II: *Reazione, Libertà, Fascismo,* 1974.
Correspondance, 2 vols., 1975.
Jubilé (1917) *du professeur V. Pareto,* 1 vol, 1975.
Faits el théories, 1 vol., 1976.

MAX WEBER

Economía y sociedad, edición preparada por J. Winckelmann, tr. de J. Medina, J. Roura Parella, Eugenio Imaz, E. García Maynez , y José Ferrater Mora, México: Fondo de Cultura Económica, 1944; 2.ª ed. 1964, 6.ª reimpr. 1983.
BESNARD, PH., *Protestantisme et capitalisme,* París, A. COLIN, 1970.
MITZMAN, A., *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber,* Madrid: Alianza, 1976.
MOMMSEN, W., *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte,* Francfort Suhrkamp, 1974.
MUELLER, G. H., «The Notion of Rationality in the Work of Max Weber», *Archives européennes de sociologie,* XX (1979), pp. 149-171.
RAPHAEL, F., «Max Weber et le judaïsme antique», *Archives européennes de sociologie,* XI (1970), pp. 297-336.
SAMUELSON, K., *Religion and Economic Action,* Nueva York, Basic Books, 1961.
SCHLUCHTER, W., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik,Tübingen,* J. C. B., Mohr Verlag, 1971.
RUNCIMAN, W. G., *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science,* Cambridge University Press, 1972.